Die Gottesbeweise bei Franz Suarez

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät

der Bayrischen Julius-Maximilians-Universität

in Würzburg

vorgelegt von

Josef Leiwesmeier

aus Warburg (Westf.)

1938

Druck von Ferdinand Schöningh / Paderborn

Referent: Prof. Dr. Hans Meyer

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Juni 1936.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die vollständige Arbeit erscheint unter dem Titel: Die Gotteslehre bei Franz Suarez, in: Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit. Band 6. Verlag F. Schöningh, Paderborn.

Inhalt.

Seite

Die Gottesbeweise 7

1. Vorfragen 7

2. Die Gottesbeweise selbst 18

a) Der Aufbau der Beweise 18

b) Die Beweise aus der Naturphilosophie 20

c) Die Beweise aus der Metaphysik 27

Literaturverzeichnis.

A. Urschriften.

Albertus Magnus, Opera omnia. Paris 1890.

Anselm von Canterbury, Opera omnia, P L 158. Paris 1853.

Aristoteles, Metaphysik, übs. J. H. Kirchmann, Berlin 1871, in: Phil. Handbibliothek Bd. 38/93. — Physik, ed. Becker 1843.

Augustinus, Opera omnia. Basileae 1541.

Averroes, Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übs. von van den Berg. Leiden 1924, in: Veröffentl. d. Goeje-Stiftung Bd. 7. — Die Hauptlehren des Averroes, nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali, übs. M. Horten. Bonn 1913. — Die Metaphysik des Averroes, übs. M. Horten, Halle a. S. 1912, in: Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hersg. B. Erdmann, Bd. 36.

Avicenna, Metaphysik, übs. M. Horten. Halle 1907—1910.

Bonaventura, Opera omnia, Ad claras Aquas (Quaracchi) 1892.

Cajetan de Vio, Opuscula omnia. Lugduni 1558. — Commentarium in Summam theologicam, Rom 1888, in: Thomas de Aquino, Opera omnia.

Capreolus, Joh., Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis. Tours 1900.

Ps.-Dionysius Areopagita, Opera omnia, P. G. 3.

Duns Scotus, Joh., Summa theologica, hrg. Montefortino. Rom 1900. — Opera omnia. Lugduni 1639 und Paris 1893.

Durandus de St. Porciano, In sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor. Antwerpiae 1549.

Farabi († 950), Buch der Ringsteine —, übs. u. erl. M. Horten, Münster 1906, Beiträge V 3.

Fonseca, Petrus, Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Francofurti 1599.

Lactantius, Opera omnia, P L 6/7. Paris 1844.

Lychetus, Franc. In primum secundum et tertium Sententiarum libros Johan. Duns Scotus Doctoris subtilis Commentaria. Venetiis 1589. — In Quodlibeta Joh. Scoti. Venetiis 1589.

Ockham, Wilh., Annotationes super quattuor libros Sententiarum, Lugduni 1495. — Quodlibeta septem. Argentine 1491 und Lugduni 1495.

Petrus de Alliaco (Pierre d'Ailly), Quaestiones super libros sententiarum. Argentine 1490.

Soncinas, Paulus Barbus, Quaestiones metaphysicales. Lugduni 1533.

Suarez, Franc., Opera omnia. Paris 1866.

Thomas de Aquino, Summa theologica, versch. Ausgaben. — Summa contra Gentiles, versch. Ausgaben. — In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, ed. Cattala, Taurini 1926. — Scriptum super libros Sententiarum. Paris 1929.

B. Bearbeitungen.

Bäumker, Cl., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh., Münster 1908, Beiträge III 2.

Bayer, Karl, Die Gottesbeweise bei Petrus Olivi. Diss. Würzburg 1935.

Betzendörfer, W., Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Gotha 1931.

Conze, Eberh., Der Begriff der Metaphysik bei Franz Suarez, in: Forsch z. Gesch. d. Philosoph. u. Pädag. III 3. Leipzig 1928.

Daniels, Aug., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh., Münster 1909, Beiträge VIII 1/2.

Garrigou-Lagrange, R., Dieu, son existence et sa nature. Paris 1923.

Grabmann, Martin, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung, in: Franz Suarez, Gedenkblätter, Innsbruck 1927. — Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.

Gredt, Jos. O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg i. Br. 2 Bde. 1935.

Grunwald, Georg, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907, Beiträge IV 3.

Koch, Jos., Durandus de St. Porciano, Münster 1927, Beiträge XXVI 1.

Koch, Ludwig, Jesuitenlexikon. Paderborn 1934.

Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez, in: Phil. Jahrbuch 25 (1912).

Longpré, Fr. E., La philosophie du B. Duns Scot, in: Études Franciscaines, Bd. 34/36.

Manser, G. M., Das Wesen des Thomismus, 2. Aufl. 1935.

Meyer, Hans, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda 1934.

Rolfes, E., Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

Rohner, Ans. O. Pr., Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Münster 1913, in: Beiträge XI 5.

Sertillanges, A., Der hl. Thomas von Aquin, übers. von Grosche. Hellerau 1928.

Siegmund, G., Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Franz Suarez, in: Phil. Jahrb. 41 (1928).

Spann, O., Philosophenspiegel, Leipzig 1933, in: Wissensch. u. Bild. 286/287.

Wadding, Luc., Annales Minorum. Rom 1731/1886.

Wadding, Luc., Scriptores Ordinis Minorum, quibus accessit Syllabus illorum, qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt. Rom 1650.

Werner, Karl, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861.

Wulf, de M., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übers. von Eisler, Tübingen 1913.

Wundt, Max, Geschichte der Metaphysik. Berlin 1931, in: Geschichte der Philosophie in Längsschnitten 2.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549822_0242

Die Gottesbeweise.

1. Vorfragen.

Suarez faßt, wie nicht anders zu erwarten, seinen Gottesbegriff durchaus theistisch. Für ihn besagt der Begriff Gott nicht die eine oder andere Eigenschaft des göttlichen Wesens, er gibt aber auch keine Definition des Wesens, die wegen der Einfachheit und Unendlichkeit Gottes und wegen unserer unvollkommenen Erkenntnis unmöglich ist. „Dieser Name bezeichnet ein vornehmstes Sein, das alles übrige überragt und von dem als dem ersten Urheber alles andere abhängt und das daher als das höchste Wesen verehrt und angebetet werden muß."[1] Es sind das Dasein eines alle anderen überragenden Wesens und seine Vollkommenheit zu zeigen. Daraus wird dann seine Einzigkeit folgen. Von ihm als der Erstursache muß alles andere Sein wie von einer Quelle kommen. Alle anderen Ursachen sind im Vergleich zu ihm nur Zweitursachen. Alles andere Sein hängt von ihm fortdauernd ab, so daß Gott seinem Werk nicht gegenübersteht wie der Künstler dem seinen, das auch ohne ihn weiterexistiert (Gottes erhaltender Einfluß). Gott kann demnach nicht identisch mit der Welt und ihren Dingen sein; er ist ein persönliches Wesen, was aus der geschuldeten Anbetung und Verehrung folgt.

Die Möglichkeit, Gottes Dasein zu beweisen, ist vor Suarez von Wilhelm von Ockham bestritten worden. Es liegt kein Grund vor, an dem Dasein eines Dinges zu zweifeln, wenn dieses Ding offensichtlich keine Kontradiktion einschließt, die eine Existenz

---

[1] Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat et ab eo tanquam a primo authore reliqua omnia dependent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum. Suarez, Disput. metaphys. M. 29. 2. 5. Die Disp. metaph. werden zitiert mit M.

unmöglich macht. Ob aber das Dasein Gottes eine Kontradiktion einschließt, ist zweifelhaft und läßt sich nicht aus der Erkenntnis anderer Objekte nach der einen oder der anderen Seite entscheiden. Einen Beweis für diese Tatsache sieht Ockham darin, daß viele am Dasein und sogar an der Möglichkeit des Daseins Gottes zweifeln. Einen weiteren Grund für die Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des Daseins Gottes erblickt Ockham darin, daß der Mensch im natürlichen Zustande Gott nicht intuitiv schauen kann. Eine abstraktive Erkenntnis verlangt ein Abbild des Dinges, das es von Gott nicht geben kann. Dieses Abbild genügt auch nur dann zur abstraktiven Erkenntnis, wenn die intuitive Schau vorausgeht. Auch die andere Art des abstraktiven Erkennens hält Ockham für das Dasein Gottes unmöglich, daß man nämlich von der intuitiven Schau eines anderen Dinges zur Erkenntnis des Daseins Gottes vorstößt.[1] In seinem „Centilogium theologicum" leugnet Wilhelm von Ockham die demonstrative Aufweisbarkeit der Prinzipien, auf denen Aristoteles seine Beweise aufbaut, und damit den demonstrativen Charakter der Gottesbeweise. Diese Beweise vermöchten nur zu einer Wahrscheinlichkeit zu führen.[2] Dem Prinzip: Omne quod movetur ab alio movetur spricht er den demonstrativen Charakter unter Hinweis auf die Selbstbewegung der Seele und des Engels und auf die Gravitationskraft ab. Auch die Unmöglichkeit eines Fortschreitens ins Unendliche bei den Ursachen leugnet er.[3] Für Wilhelm von Ockham gibt es überhaupt keine beweisbaren Glaubenswahrheiten mehr. Auch Gottes Einheit, Unendlichkeit, Ursächlichkeit sind ihm unbeweisbar.[4] In seinem Sentenzenkommentar führt er keinen Gottesbeweis, lehnt aber zugleich die Selbstverständlichkeit des Daseins Gottes ausdrücklich ab.[5] Nur eine konfuse Erkenntnis des göttlichen Wesens gibt er für die Philosophen zu.[6] Ein anderer Denker, Pierre d'Ailly († 1420), stützt sich in seinen nominalistischen Gedankengängen auf Moses Maimonides, der mit der Averroisten-

---

[1] Ockham, I Sent. d. 2 q. 9 Q.

[2] Ockham, Centil. theol. concil. 1. Der Standpunkt des Centilogiums ist bereits gemildert gegen den Sentenzenkommentar, da diese Schrift eine Rechtfertigungsschrift zu sein scheint. In ihm findet sich eine Widerrufungsklausel.

[3] Ockham, Cent. theol. concl. 1.

[4] Betzendörfer, Glaube und Wissen 247.

[5] Ockham, I Sent. d. 3 q. 4.

[6] Ockham, I Sent. d. 1 q. 5; d. 2 q. 9 Q.

schule Vertreter der Lehre der doppelten Wahrheit ist, und streitet den Aufweis des Daseins Gottes der Philosophie ab. Hier galt es für Suarez Stellung nehmen. Und er entscheidet sich für Gottesbeweise.

Suarez wendet sich anderseits mit Thomas und Durandus gegen die Behauptung, Gott sei per se notum; denn ein langer und schwieriger Aufweis sei notwendig für die Erkenntnis der Existenz Gottes. Er nimmt wie Durandus[1] die Distinktion des Thomas: „per se notum aut in se tantum aut in se et quoad nos" an. Darnach ist das Dasein Gottes selbstverständlich nur Gott selbst, da ihm sein Sein per se und ohne ein Mittleres zukommt. Für uns Menschen jedoch ist diese Wahrheit kein per se notum. Weder denken wir die Wesenheit dieses ens, wie sie in sich ist, noch ist aus den Termini bekannt, daß man in der Ordnung der Effekte und Ursachen bei einem ens increatum stehenbleiben muß, und noch viel weniger ist es selbstverständlich, daß ein derartiges ens ein unum sein muß.[2] Suarez wendet sich ausdrücklich gegen die Gegner dieser Distinktion, namentlich gegen Skotus und Ockham, die eine Lehre des Ägidius von Rom und seines Schülers Thomas von Straßburg wieder aufnehmen.[3] Skotus ist der Ansicht, daß etwas, was per se notum in se ist, auch irgendeinem Intellekt per se notum sein kann, wenn es auch nicht wirklich gedacht sein muß. Notwendig ist dazu nur, daß die Termini eingesehen werden.[4] Ockham geht davon aus, daß ein Definiertes immer per se notum ist aus seiner Definition, wenn diese per se notum ist. Wenn also die Definition „Gott ist" selbstverständlich ist, was Wilhelm aber leugnet, so muß auch das Dasein Gottes selbstverständlich sein.[5] Suarez sieht darin nur eine dialektische Spielerei und hält es für unmöglich zu bezweifeln, daß manche Wahrheiten in sich unmittelbar bekannt sind, die

---

[1] Durandus I Sent. d. 3 q. 3.

[2] S. th. I 2, 1.

[3] Bäumker, Witelo 201.

[4] Ex his patet, quod nulla est distinctio de per se nota in se et in nobis, quia quaecumque est in per se nota, cuicumque intellectui est per se nota, licet non actu cognita; tamen quantum est ex terminis est evidenter nota, si termini concipiantur, sicut patet de syllogismo perfecto, qui nullius indiget ut apparet necessarius. Scotus I Op. Ox. d. 2 q. 1 und 2 sct. 1 n. 213 (ed. M. F. Garci O. F. M. 184).

[5] Ockham I Sent. d. 3 q. 3.

wir durch ein Mittleres zu erkennen vermögen. Denn eine Quantität, eine akzidentelle Entität, die ohne ein Mittleres zwischen Subjekt und Prädikat ist, erkennen wir nur mittels etwas Äußerlichen. Eine selbstverständliche und unmittelbare Voraussetzung sind dasselbe. Und so besteht die Distinktion in eine res per se nota in se tantum und in eine res per se nota in se et quoad nos mit Recht. Wenn Skotus und Ockham nur eine Beziehung der Voraussetzungen zu unseren Gedanken zugeben, so weist Suarez das zurück. Denn es handele sich hier nicht um die Zeichen, sondern um die bezeichnete Sache, nicht um den formalen Gedanken, sondern um den objektiven.[1] Und dafür sei die thomistische Distinktion durchaus berechtigt. Denn oft haben die Dinge, die unseren Gedanken gegenüberstehen, eine unmittelbare und selbstverständliche Verbindung. In der Beziehung zu unserem formalen Gedanken aber sei die Verbindung nicht selbstverständlich.[2]

Suarez' Gottesbegriff trägt einen franziskanischen Zug, da ihm mit dem Gottesgedanken auch die Pflicht der Verehrung Gottes gegeben ist, und in seinem Nachweis der Möglichkeit des Beweises atmet der Geist der augustinisch-franziskanischen Schule. Von Gedanken, wie sie nach Wilhelm von Auvergne[3] Bonaventura[4] vorgetragen hat, geht Suarez aus, um die Möglichkeit des Gottesbeweises darzutun. Den Beweis selbst aber kann er nicht aus diesen Gedanken führen, da er selbst nicht den extremen, sondern einen gemäßigten Realismus vertritt, bei dem nicht ohne weiteres der ordo essendi und der ordo intelligendi einander entsprechen. In seinem Gottesbeweis wird daher der Einfluß des Aquinaten fühlbar. Überall tritt der Kausalgedanke hervor, durch den diese Beweise ermöglicht werden.

Zunächst hält Suarez die Teilung des Seins in unendliches und endliches Sein für notwendig und adäquat. Denn außer dem Geschöpf und Gott kann kein Sein gedacht werden. Die beiden Glieder sind kontradiktorisch; denn in diesem Begriff be-

---

[1] Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu verbum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit . . . Conceptus objectivus dicitur res illa, vel illa quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur. M. 2. 1. 1.

[2] M. 29. 3. 33.

[3] Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise 92 ff.

[4] Itinerarium III 3; vgl. Grunwald a. a. O. 128 f.

steht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem primum ens und allem übrigen. Das erste Sein hat keine Ursache, alles übrige ist verursacht. Das endliche Sein kann in gewisse Gattungen und Arten geteilt werden. Das unendliche Sein steht außerhalb jeder Gattung. Alles andere Sein ist irgendwie zusammengesetzt, dieses allein ist völlig einfach. Wegen der großen Kluft zwischen dem primum ens und allem übrigen Sein mußte es von diesem getrennt werden, um distinkt behandelt werden zu können. Diese Teilung des Seins ist an sich die erste, wenn sie hinsichtlich der Erkennbarkeit auch zurücksteht hinter der sinnfälligeren und von uns leichter erkennbaren Teilung des Seins in Substanz und Akzidens. In ihr liegt bereits eingeschlossen, daß Gott ist und eine Wesenheit und Entität von unbegrenzter Natur und Vollkommenheit hat.

Weiter kann nach Suarez das Sein geteilt werden in ein Aussich-Sein und ein Von-einem-anderen-Sein. Vieles existiert nur durch eine Ursache. Aber nicht alles Seiende kann derart sein. Empfangen alle Individuen einer Art nach deren Wesensform ihr Sein von einem anderen, dann auch die ganze Art, die nur in ihren Individuen besteht. Also kann sie ihr Sein nicht von einem Individuum derselben Art empfangen, da nichts Selbstursache sein kann. Die Art muß das Sein also von einem höheren Sein rezipieren. Ist dieses Sein nun ens a se oder ens ab alio? Da ein regressus in infinitum bei dem Hervorgehen des einen aus dem anderen unmöglich ist, da dann niemals ein Sein von einem anderen hervorgegangen wäre oder man niemals zur Produktion dieses Seins hätte kommen können und da andererseits nicht die Gesamtheit der Wirkungen ohne Voraussetzung einer unabhängigen Ursache abhängig sein kann, so muß am Anfang notwendig ein ens a se stehen, von dem alles andere seinen Ursprung genommen hat. Durch diese Negation, die in dem ens a se liegt, schließt Suarez jedes Hervorgehen von einem anderen Sein aus und behauptet damit eine positive und einfache Vollkommenheit jenes Seins, das das eigene Dasein in seine eigene Wesenheit einschließt. Das ist von den Kirchenvätern damit ausgedrückt worden, Gott sei Ursache seines eigenen Seins, seiner eigenen Weisheit und Kraft.[1]

[1] Quia scriptum est exemplum dei virtutem et dei sapientiam utrum ita sit pater sapientiae atque virtutis suae, ut hac sapientia sapiens sit quam genuit, et quia semper potens et sapiens semper genuit virtutem et sapientiam. Augustinus, De Trinit. VII 1.

Kontradiktorisch sind auch die Glieder der Teilung in ein schlechthin notwendiges und nichtnotwendiges oder kontingentes Sein. Notwendig existiert das, dem das Sein unter keinen Umständen fehlen kann. Suarez greift hier zurück auf die vorige Einteilung in ens a se und ens ab alio. Dieses ens a se kann nur schlechthin notwendig sein, da es weder denkbar ist, daß es sich selbst des Seins beraubt, noch, wegen seiner völligen Unabhängigkeit, ein anderes Sein es annihilieren kann. Ihm widerspricht also das Nichtsein vollständig. Außer diesem absolut notwendig Seienden gibt es auch kontingentes Sein (ens ab alio). Ihm widerspricht das Nichtsein nicht, auch wenn es notwendig verursacht wäre. Es wäre nur eine Notwendigkeit aus der Voraussetzung des Wirkens der Erstursache. Dieses notwendig verursachte Sein fällt nicht unter diese Teilung. Zudem bringt die Erstursache nichts außer sich aus Notwendigkeit hervor, so daß nur sie schlechthin notwendig ist.[1]

Mit den obigen Einteilungen des Seins kommt auch die Teilung in ein wesenhaftes (per essentiam) und ein teilhabendes (per participationem) Sein überein. Wesenhaftes Sein ist das, was sein Sein durch sich und kraft seiner Wesenheit besitzt und es nicht wesenhaft von einem anderen rezipiert (partizipiert). Ein teilhabendes Sein ist das, was sein Sein nur von einem anderen mitgeteilt besitzt. Dies mit Thomas, der Gott das ens per essentiam suam nennt.[2] Wie auch bei den vorigen Einteilungen benutzt Suarez das Verbot des regressus in infinitum. Man muß letztlich bei einem wesenhaften Sein stehenbleiben, denn wesenhaftes Sein schließt in seine Wesenheit notwendiges Wirklichsein ein. Erfahrungsgemäß wissen wir nur um kontingentes Sein. Wesenhaftes Sein kann auch nur ein einziges sein,[3] wie schon Avicenna betont.[4]

Auch die Einteilung des Seins in ens increatum und ens creatum ist den anderen gleich, nur daß die anderen mehr allgemein die Abhängigkeit ausdrückten, diese dagegen spezieller die besondere Abhängigkeit der Schöpfung. Die Schöpfung ist das erste Hervorgehen des einen von einem anderen mit einer wesenhaften Abhängigkeit von ihm. Dieses Hervorgehen von einem anderen ist irgendwie allem abhängigen Sein gemeinsam. Notwendig muß ein ens a se ungeschaffen sein, und umgekehrt

[1] M. 28. 1. 8—12. [2] S. c. G. II 15; III 66. [3] M. 28. 1. 13.
[4] Avicenna, Metaph. VIII 4 (Horten).

muß ein ungeschaffenes Sein ein ens a se sein; denn die Schöpfung ist der letzte Grund aller Abhängigkeit. Das ungeschaffene Sein muß auch ens per essentiam sein. Mit dem Nachweis eines ens a se ist somit das Dasein eines ungeschaffenen Seins erwiesen, da man bei der Erschaffung des Seins nicht in infinitum fortschreiten kann. Daß es geschaffenes Sein gibt, erhellt daraus, daß die Schöpfung die erste und wesenhafte Abhängigkeit aller Dinge ist. Es ist hier unter Schöpfung die creatio ex nihilo im strengen Sinn zu nehmen als ein Fehlen jeder vorher existierenden Materie, da nur so diese Teilung des Seins ihre Gültigkeit hat.[1]

Als letzte Teilung des Seins bringt Suarez die in ein Sein reiner Wirklichkeit (actus purus) und in ein Sein des Möglichseins (ens potentiale). Ein solches in der Existenz actuales Sein, das seinem Begriff nach durchaus wirklich ist, ist notwendig, da Wirklichsein hier ein Wirklich-Existieren heißt, während potential heißt, existieren können, aber in Wirklichkeit nicht existieren. Ein solch unbedingt notwendiges, wesenhaft existierendes Sein muß es geben, und es schließt in seiner absoluten Aktualität zur Existenz jede Potentialität aus. Es gibt aber auch ein potentiales Sein, wie uns die Erfahrung zeigt, etwas, das bisweilen wirklich existiert, obschon die Nichtexistenz ihm nicht widerspräche, das bisweilen aber auch nur in Potenz ist. Dieser Gedankengang klingt an Anselms ontologisches Argument an, hat aber doch in einem erfahrungsmäßig Gegebenen seine Mitbedingung. Für Suarez ist nun weiterhin eine absolute Aktualität in der Existenz auch eine Aktualität in allem anderen. Es kann also ein solches Sein in keiner Weise mit einer passiven Potenz vermischt sein; denn eine solche verbindet mit sich immer irgendwie den Begriff der Materialursache, die notwendig einer Wirkursache bedarf zur Zurückführung auf die Wirklichkeit. Das erste Sein ist also nach seiner ganzen Vollkommenheit wesenhaft wirklich. Somit ist es actus purus.[2]

Hat Suarez den Zusammenhang zwischen den einzelnen Einteilungen schon bei ihrer Behandlung herzustellen versucht, so ist ihm die erste Teilung in unendliches und endliches Sein doch die wichtigste und den Zusammenhang zwischen ihr und den anderen Einteilungen stellt er eigens her. Den tieferen Zusammenhang aber zwischen dem Unendlichsein, in dem er mit Skotus das Wesen Gottes sieht, und der Unabhängigkeit, wie der Selbst-

[1] M. 1. 14. [2] M. 28. 1. 15.

wesenheit Gottes, wird erst die Behandlung der göttlichen Attribute zeigen.

Bevor er weitergeht, wehrt Suarez sich indes noch gegen den Einwand, daß man die Unendlichkeit nur der Masse zuschreibe und die Begriffe der Unendlichkeit und der Endlichkeit von der gemessenen Quantität der Masse auf die Quantität oder den Grad der Vollkommenheit übergingen. Nach Augustin sei ja ein Größersein für ein Unkörperliches ein Bessersein.[1] Suarez lehrt: Wir erfassen in den Dingen gewisse größere oder kleinere Vollkommenheitsgrade, je nachdem ob mehr oder weniger Seiende an seiner Vollkommenheit partizipieren. Je geringer die Vollkommenheit ist, einer desto größeren Zahl von Seienden kommt sie zu. So kommt die Körperlichkeit allen Dingen von den anorganischen Wesen bis zum Menschen zu, die Sinnenhaftigkeit aber besitzen nur die Tiere und Menschen. Alle aber sind endlich. Da nun all dieses Sein seine Vollkommenheit von einem höheren Sein übernimmt, so muß dieses die ganze mögliche Seinsvollkommenheit formaliter oder eminenter enthalten. Und dieses Sein nennen wir unendlich nicht nach der Größe der Masse, sondern nach dem unendlichen Grad seiner Vollkommenheit, der nicht irgendwie in sich begrenzt, aber einer und unteilbar ist, alles andere überragt und überragen kann. Diese Größe der Vollkommenheit im Sein und in der Entität ist die Unendlichkeit, bei der keine Distinktion möglich ist.[2] Diese Unendlichkeit der Vollkommenheit ist in den einzelnen Einteilungen des Seins näher erklärt. Augustins Sprache werde poetisch, wo er die Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes beschreibe.[3]

Alle diese Einteilungen des Seins enthalten in sich schon einen unvollständigen Gottesbeweis. Nicht rein aus den Begriffen schließt Suarez, sondern überall ergänzt er die schon vor ihm ausgesprochenen Gedanken durch einen Schluß aus dem Kausalverhältnis. Er nimmt bei seinen Aufweisen dieselbe Ergänzung vor, die Thomas bei dem Gottesbeweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge an den Gedanken des hl. Anselmus und der

---

[1] In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse. Melior autem sit spiritus alicujus creaturae, cum adhaeret creatori quam si non adhaereat et ideo etiam major quia melior. Augustinus, de trinit. VI 8.

[2] Non aliud est deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est et esse et magnum esse. August. l. c. V 8.

[3] August., de trinitate V 3.

Viktoriner vornahm. So hat Suarez durch diese Einteilungen des Seins wirklich die Möglichkeit erwiesen, daß es ein höchstes Sein gebe; denn die innere Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache weist immer wieder auf das Dasein der Ursache hin. In diesen Aufweisen findet bereits die Grundrichtung der Gottesbeweise des Suarez ihren Ausdruck, die darin gipfelt, daß das Geschöpf abhängig und daß Gott wesenhaft unabhängig ist.

Um diesen eigenen Weg des Aufweises der Möglichkeit für den Gottesbeweis zu festigen, setzt sich Suarez noch mit Duns Skotus und dessen Kommentator Lychetus[1] auseinander, die beide bestreiten, daß die Teilung des Seins in ein ens finitum und ein ens infinitum adäquat sei. Übrigens hatte schon Averroes die Selbstverständlichkeit dieser Teilung geleugnet, die Avicenna behauptet.[2] Aus Skotus' Kritik an der Teilung in ein endliches und unendliches Sein ist zu schließen, daß er die Teilung in ein ens quantum und ens non quantum für umfassender hält; für ihn gehören zum ens quantum das endliche und das unendliche Sein. Beide schließen Seinsvollkommenheit ein. Das ens non quantum ist weder endlich noch unendlich und schließt keinerlei Vollkommenheit ein, da Vollkommenheit immer irgendwie der Quantität zukommt. Diese entia non quanta sind für Skotus die innergöttlichen Relationen.[3] Lychetus spricht aber von einem ens quantum, das noch Unvollkommenheiten enthalte, und nennt es ens quantum finitum. Das dritte Glied der Teilung des ens quantum sind ihm die Gattungsrelationen, die keinerlei Vollkommenheit ein-, aber nicht jede Unvollkommenheit ausschließen. Für das ens non quantum bleibt dann nur noch die eine Möglichkeit

---

[1] Franz Lychetus O. F. M. wurde geboren zu Bovario bei Bergamo, † Nov. 1520 zu Budapest. Lehrte an verschiedenen Orten Theologie. Seit 1518 Ordensgeneral. Bemüht sich um die Vereinigung der reformierten Klöster und bereist dafür Deutschland (Marburg, Köln), Ungarn und Italien. Seine Ordensbrüder schickt er für ihre Studien nach Paris. Er selbst bemüht sich, das Studium des Skotus zu beleben, und verfaßt zu diesem Zweck seine beiden Kommentare: In primum, secundum et tertium Sententiarum libros Joh. Scoti Doctoris subtilis Commentaria, Brixiae 1517, und In Quodlibeta Joannis Scoti, Venetiis 1520. Beide Kommentare haben vielfache Auflagen erlebt.

[2] Averroes, Hauptlehren, Horten 193 u. 189.

[3] Dico ergo breviter, quod paternitas nec formaliter est finita, nec formaliter infinita ... finitum tamen et infinitum non dividunt ens, nisi ens quantum ... finitum et infinitum quantitati congruentis, conveniunt praecise enti quanto in se habenti quantitatem aliquam perfectionalem ... Scotus, Quodlibetales q. 5 ad arg. princ.

offen, daß keine Vollkommenheit, aber auch keine Unvollkommenheit eingeschlossen ist.[1] Unter relationes creatae versteht er solche, die zwar keinerlei Vollkommenheit besitzen, dafür aber Unvollkommenheiten. Mit Recht wendet Suarez sich gegen diese logischen Spielereien, die nicht auf die Sache achten. Die relatio creata weist er aus Gedanken des Skotus selbst zurück, der für jedes ens quantum Seinsvollkommenheiten verlangt und kein ens quantum nur mit Unvollkommenheiten zuläßt.[2] Weiter sieht er einen Widerspruch in der Einteilung selbst. Esse non quantum und esse finitum widersprechen sich, da endlich und unendlich eine Quantität voraussetzen. Die göttliche Relation ist daher als esse non quantum nicht unendlich. Die geschöpfliche Relation ist nicht endlich, da sie auch ein esse non quantum ist, und doch teilt sie das esse quantum. Vor allem wendet sich Suarez gegen den Satz, daß irgendein Sein keine Vollkommenheit einschließe, wohl aber Unvollkommenheit. Eine Unvollkommenheit ist privativ oder nur negativ. Die Privatio als Mangel einer geschuldeten Vollkommenheit ist hier nicht möglich, da die relatio divina nach Skotus und Lychetus keinerlei Vollkommenheit in sich schließt. Die negative Unvollkommenheit ist nicht größer zu denken als der Mangel jeder Vollkommenheit in einer Sache. Es ist ein Sein unerkennbar, das weder eine Vollkommenheit noch eine Unvollkommenheit einschließt. Vollkommen undenkbar ist ein Sein, das außer jeder Negation der Vollkommenheit auch noch Unvollkommenheit einschließen soll. Diese Unvollkommenheit soll nach Lychetus die Begrenztheit sein. Diese ist an eine Quantität der

[1] ... ens inquantum ens prius dividitur per ens quantum et non quantum, et ens non quantum est relatio in divinis, ut patet a Doctore quaest. quolib. Ens vero quantum quod dicit aliquam entitatem includentem perfectionem et excludentem omnem imperfectionem, vel entitatem includentem perfectionem nec excludentem omnem imperfectionem, vel entitatem nullam includentem perfectionem nec excludentem omnem imperfectionem, immo necessario includentem imperfectionem, puta limitationem, cujusmodi forte sunt relationes genericae, et sic debet intelligi ista divisio entis quanti, et non quanti, ita quod ens non quantum, de necessitate excludit omnem imperfectionem et non includit formaliter aliquam perfectionem. Fr. Lychetus, II Sent. d. 1 q. 4 und 5, p. 17.

[2] Quod unumquodque dupliciter existit in omnibus, id est, in unoquoque genere, scilicet secundum perfectionem et imperfectionem, ut puta supple in genere substantiae hoc quidem ipsum est ut forma ipsius, haec autem privatio. ... Similiter secundum quantum; hoc quidem est perfectum; puta magnum; hoc autem imperfectum, puta parvum ... Scotus, Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis XI 1, n. 69, Lugduni 1634; vgl. S. 15 Anm. 3.

Masse oder Vollkommenheit gebunden. Wo keine Quantität der Vollkommenheit ist, da ist auch keine Begrenztheit. Liegt die Begrenztheit in der Entität, dann ist jedes Sein endlich oder unendlich, auch die relatio divina, die dann endlich ist, da sie nicht die Entität der Wesenheit einschließt. Wenn nun die relatio divina aus sich weder unbegrenzt noch begrenzt ist, so kann sie doch kraft ihrer formalen Entität der unendlichen Wesenheit Gottes identifiziert werden, was für die relatio creata vollkommen unmöglich ist. Ja, diese ist aus sich heraus bereits begrenzt und endlich. Und darin besteht ihre Unvollkommenheit und Distinktion von der relatio divina. Nun ist aber doch sicherlich die Fähigkeit der göttlichen Relation, der unendlichen göttlichen Wesenheit identifiziert zu werden, eine gewisse Vollkommenheit, und diese Vollkommenheit ist größer als die jeder geschaffenen Entität; denn etwas Geschaffenes kann niemals der unendlichen Wesenheit Gottes identifiziert werden. Die Begrenzung der geschaffenen Relation auf eine geschaffene Entität ist eine gewisse Unvollkommenheit, aber nicht eine reine Unvollkommenheit, sondern eine Vollkommenheit, verbunden mit einer Unvollkommenheit. So gibt es also keine Entität, die jeder Vollkommenheit entbehrt und so ein Mittelglied wäre zwischen dem endlichen und dem unendlichen Sein.[1] Die Teilung des Seins in ein ens finitum und infinitum ist also adäquat und damit auch alle anderen Teilungen, da die einzelnen Glieder kontradiktorisch sind, und zwischen kontradiktorischen Gliedern gibt es kein Mittleres. Somit hat also Suarez durch seinen Nachweis die Möglichkeiten des Aufweises für das Dasein Gottes erbracht.

Bei der Frage, in welche philosophische Disziplin die Gottesbeweise gehören, bekennt sich Suarez zu der Ansicht des Skotus, daß sie der Metaphysik, nicht aber der Naturphilosophie zuzuweisen sind. Die Ansicht des Soncinas, daß der Beweis in der Naturphilosophie begonnen und in der Metaphysik vollendet werde,[2] hält Suarez für annehmbar, er betont aber gleich, daß man aus der Physik keinen stringenten Gottesbeweis führen könne. Eine theoretische Widerlegung hält er nicht für angebracht, sondern er will durch die praktische Durchführung der Beweise prüfen, welche Disziplin einen schlüssigen Beweis zu liefern vermag. Auch Skotus hatte einen gewissen Gottesbeweis in der

[1] M. 28. 2. 4—7.

[2] Soncinas, Metaph. XII q. 1.

Physik für möglich gehalten, legte aber den Hauptwert auf die Beweise in der Metaphysik. Vor Suarez hat kein Scholastiker derart ausschließlich die Gottesbeweise in die Metaphysik verlegt. Der Grund für seine Haltung dürfte folgender sein: Jede Wissenschaft hat ihr bestimmtes Objekt, das sie von jeder anderen Wissenschaft unterscheidet, so auch die Physik und die Metaphysik. Über das Objekt der Physik läßt Suarez sich nicht weiter aus, es wird ihm wohl wie dem Aristoteles das Bewegte[1] oder wie dem hl. Thomas das ens mobile, motus et mobile[2] sein. Da aber Suarez mit Aristoteles[3] als Gegenstand der Metaphysik das Sein als „ens abstrahens a materia secundum esse" betrachtet, so fallen ihm sowohl Gott als auch die rein immateriellen Substanzen oder Intelligenzen[4] darunter. Nachdrücklich wendet sich Suarez, dem spätscholastischen Herkommen folgend, gegen die Ansicht Alfarabis, Gott allein gehöre zum Gegenstandsbereich der Metaphysik,[5] indem er zwischen mittelbarer und unmittelbarer Gotteserkenntnis unterscheidet und diese erst der visio beatifica im Jenseits beilegt. „Die im irdischen Stande des Menschen normalerweise allein mögliche mittelbare Gotteserkenntnis aber reicht nicht an Gott heran, wie er in sich ist", sondern erkennt ihn nur mittelbar durch seine Geschöpfe, wie er sich in diesen offenbart. So sind für uns der Erkenntnisgrund, der zu Gott hinführt, die geschaffenen Dinge, und Gott kann nie einziges Objekt der Metaphysik sein. Gott ist wohl das erste und vorzügliche Objekt der Metaphysik als einer natürlichen Wissenschaft, nie aber das einzige.[6]

2. Die Gottesbeweise selbst.

a) Der Aufbau der Gottesbeweise bei Suarez folgt nicht dem Aufbau der Beweise bei Thomas. Der Aquinate stellt seine Beweise koordiniert nebeneinander. Jeder Beweis für sich allein genommen führt zu dem gleichen Ziele, das Dasein Gottes zu beweisen, und hat für sich allein volle Beweiskraft. Suarez aber lehnt den Beweis aus der Bewegung, den Thomas anerkennt, ab,

---

[1] Arist., Physik II 2, vgl. Conze, Der Metaphysikbegriff bei Suarez 17.
[2] H. Meyer, Wissenschaftslehre 46.
[3] Conze, a. a. O. 8f. [4] Conze a. a. O. 19.
[5] Zu den Gründen vgl. Fonseca. Er zitiert in seiner Metaphysik IV c. 1 q. 1 sct. 1 Alfarabi, De divisione scientiarum.
[6] Conze, a. a. O. 9f.

da er mittels der Prinzipien der Naturphilosophie geführt wird. Der Beweis aus der Wirkursache dient bei Suarez nur zur Vorbereitung der anderen Beweise. Das teleologische Argument kommt in verschiedenen Zusammenhängen vor. Den Beweis aus den verschiedenen Vollkommenheitsgraden hat Suarez nicht in der Form des Thomas, dafür tritt ein Beweis des Skotus aus der Vollkommenheit des primum ens ein. Wenn Suarez auch die meisten Argumente des Thomas in seinen Beweisen verwendet, so gilt doch keiner der Beweise bei dem Doctor eximius für sich allein als durchschlagend, sondern jedes folgende Argument setzt die vorhergehenden voraus, um selbst beweiskräftig zu sein. So können wir bei Suarez eigentlich nur von einem Beweis sprechen, der sich in verschiedenen Stufen aufbaut. Die beiden großen Fundgruben der Gottesbeweise bei Suarez sind die Naturphilosophie und die Metaphysik selbst. Von dort stammt der Beweis aus der Bewegung und der aus der Tätigkeit der Seele, beide für ihn höchstens Wahrscheinlichkeitsbeweise, wobei der Beweis aus der Psychologie Schlüsse auf die Eigenschaften Gottes zulassen soll. In den metaphysischen Argumenten, die a posteriori und a priori sind, bereitet Suarez durch die Erläuterung des Prinzips „omne quod movetur ab alio movetur" und den Nachweis, daß ein regressus in infinitum bei den Wirkursachen unmöglich ist, die eigentlichen Gottesbeweise vor. In diesen Beweisen schließt Suarez auf die Einheit der prima causa. Als Beweise aus der Erfahrungswelt benutzt Suarez den Schluß aus der Ordnung des Universums, also aus der Einheit der Wirkung, und den aus der Finalordnung. Aufweise a priori sind für ihn die Beweise aus der Vollkommenheit, der Allmacht und ein teleologisches Argument, das Suarez anders als Thomas formt. Diese letzten Argumente erinnern oft an das Beweisverfahren bei Skotus. So kommt schon in den Gottesbeweisen ein Grundzug der gesamten Gotteslehre und der gesamten Philosophie des Suarez zum Ausdruck: Er sucht zu vermitteln zwischen den beiden großen Schulhäuptern der Scholastik. Durch den ganzen Aufbau erreicht Suarez eine große Einheitlichkeit des Gedankenganges in seinen Gottesbeweisen. Nicht Thomas war ihm in diesem Aufbau Vorbild, sondern Skotus, der seine Gottesbeweise in drei große Abschnitte teilt, die eine einheitliche Entwicklungslinie des ganzen Beweisganges darstellen. Skotus schließt aus der Kausalordnung, der Finalordnung und den Seinsstufen auf ein primum

ens. Der zweite Schritt ist der Nachweis, daß dieses primum ens ein unum ist, weil es die größte Vollkommenheit hat. Daraus zieht Skotus dann die Folgerung, daß dieses eine höchst vollkommene Sein Gott ist.[1]

Einen völlig anderen Aufbau hat der Gottesbeweis des Suarez im Theologiekommentar. Aus Stellen der Heiligen Schrift beweist er das Dasein Gottes. Daß diese Berufung auf die Bibel berechtigt ist, sucht der Doctor eximius so zu rechtfertigen: Wenn eine Person auch mit den Augen nicht gesehen wird, man aber mit den Ohren ihre Stimme vernimmt, so muß sie Dasein und Existenz haben, sonst könnte sie kein Zeugnis von ihrem Da- und Sosein geben.[2] Die Bibel ist dem Suarez Gottes Wort, und so muß Gott auch ein Dasein haben. Diese Begründung hat nach dem Doctor eximius aber nur Wert für den schon Gläubigen. Aus der aktualen Existenz folgert Suarez dann, daß das primum ens ein ens necessarium und deswegen ein ens a se, non ab alio ist. Das Dasein des ens absolutum ist nicht eine res per se nota, wenigstens nicht aus der Erkenntnis des Begriffes Gott, sondern es ist nur selbstverständlich aus der Voraussetzung: si habet existentiam, existat.[3] Diese Bedingung aber bedarf eines besonderen Aufweises. An dieser Stelle nimmt Suarez ausdrücklich Stellung gegen den ontologischen Beweis Anselms, den er in seiner Metaphysik nur kurz berührt hat. Während Suarez also in seiner Metaphysik zuerst zeigt, daß es ein Sein geben muß, das seine Existenz nur aus sich hat, und von da auf seine notwendige Existenz und seine Einheit schließt und daß dieses Sein Gott ist, geht er in der Theologie aus von dem Dasein Gottes und schließt von da auf seine notwendige Existenz und seine Aseität.

b) Von den naturphilosophisch begründeten Gottesbeweisen hält Suarez den aus der Bewegung für keineswegs zwingend; er weise das Dasein einer immateriellen Substanz nicht auf, ja nicht einmal das Dasein einer ersten ungeschaffenen Substanz. Suarez ficht das Axiom an: Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Es sei nicht in jeder Art der Bewegung und des Wirkens aufgewiesen. Vieles bewege sich augenscheinlich durch eine virtuale Kraft und führe sich so auf den formalen

[1] Scotus, Sum. theol. (Montefortino) De Deo uno q. 2 art. 3. S. Bayer a. a. O. 19.

[2] D. I, 1, 5. [3] D. l. c. n. 9.

Akt zurück. Diese Selbstbewegung scheint Suarez gegeben bei dem Akt des Willens und dann, wenn das erwärmte Wasser zu seiner früheren Kälte zurückkehrt. Dieselbe Möglichkeit will Suarez auch für die lokale Bewegung zugegeben wissen. Und so muß der Himmel nicht von einem anderen bewegt werden, sondern bewegt sich selbst durch seine Form und die mit ihr gegebene eingeborene Kraft. In diesem Punkte knüpft Suarez an Wilhelm von Ockham an. Er sieht in der Bewegung des Himmels eine natürliche Bewegung als das Streben eines Körpers zu einem bestimmten Ort, wie der Stein durch seine Schwere das Streben nach unten hat. Bei der gewaltsamen Bewegung dagegen ist nach Aristoteles und Thomas eine äußere Kraft notwendig, und diese Bewegung dauert nur solange, wie die äußere Kraft einwirkt. Von ihr also könnte man auf einen Beweger schließen. Da die Himmelsbewegung nach Suarez aber eine natürliche ist, bleibt die Frage offen, ob der Himmel von einer Intelligenz bewegt wird oder nicht. Von diesem Argument aus auf das Dasein Gottes zu schließen, ist dann völlig unmöglich.

Die Kritik, die Wilhelm von Ockham[1] und Suarez am Beweis des Aristoteles üben, geht von völlig falschen Voraussetzungen aus. Die Annahme, daß die Kreisbewegung des Himmels der Bewegung des Steines artgleich sei, ist falsch. Schon Avicenna wies darauf hin, daß die Kreisbewegung nicht den „natürlichen" Bewegungen gleich sei, sondern wie eine gewaltsame von einer äußeren Kraft hervorgerufen und ständig erneuert werden müsse. Eine natürliche Bewegung geht geradewegs auf ihr Ziel und kommt nach dessen Erreichung zur Ruhe. Die Kreisbewegung muß ständig ihre Richtung ändern wegen eines immer neuen Zieles, das ihr von einem anderen Wesen immer neu gesetzt wird. So kann sie nicht aus sich sein, sondern muß von einer Bewegungsursache immer wieder erneuert werden.[2] Avicenna kommt aus seinem Beweis immer zu einem Prinzip, das nicht mit der Welt identisch ist. Suarez scheint die Schwäche seines Argumentes gefühlt zu haben. Er nimmt nämlich das Axiom: Omne quod movetur ab alio movetur als gültig an. Aber auch dann hält er den Schluß auf das Dasein Gottes für unberechtigt, ob man nun einfach aus der Bewegung oder aber aus der ewigen Bewegung folgere. Um diesen Beweis des Aristoteles gegen die in ihm vor-

[1] Ockham, Cent. theol. concl. 1.

[2] Avicenna, Metaphysik IX, 4, Horten 558 ff.

handenen Schwächen zu verteidigen, macht man nach Suarez folgende Annahme: In Wirklichkeit ist der Himmel nicht ewig bewegt. Es widerspricht ihm aber nicht, daß er ewig bewegt wird. Denn die Kreisbewegung hat aus sich keinen Anfang und kein Ende. So ist denn der Beweger des Himmels von sich aus fähig, ihn ewig zu bewegen. Ein solcher Beweger muß eine geistige Substanz sein. Den Beweis aus einer ewigen Bewegung führen vor allem die Araber, und gegen sie wendet sich Suarez mit seiner Kritik. Averroes beweist aus der ewigen Bewegung auch die Ewigkeit Gottes.[1] Wenn nun auch die Bewegung nicht in einem bestimmten Augenblick beginnen und zu einer festgesetzten Zeit enden muß, wie sie vor einem bestimmten Augenblick anfangen und nach einem bestimmten Augenblick fortdauern kann, so ist doch die ewige Bewegung des Himmels widerspruchsvoll, gesehen vom allgemeinen Begriff der Bewegung und des sukzessiven Seins aus. Bewegen ist nämlich ein Übergehen von der Potenz zum Akt, und dieser Übergang wäre dann nie möglich gewesen, da ja nie nur die Potenz zur Bewegung bestanden hätte. Auch müßte eine von Ewigkeit her existierende Kreatur in dem Zustand, in dem sie geschaffen ist, eine Ewigkeit fortdauern. Das ist nicht notwendig von seiten des Nachher, wohl aber von seiten des Vorher durch eine ewige, anfanglose Dauer. Es kann sich dabei um einen Zustand der Substanz, der Existenz, der Qualität, der Lage usw. handeln. Will man die Ewigkeit zusammenschrumpfen lassen auf einen Augenblick unserer Zeit, so sieht Suarez darin keine Ewigkeit mehr, da ein solcher Augenblick kürzer ist als eine endliche Dauer und selbst gar keine Dauer ist, sondern nur der Anfang einer Dauer, wie der mathematische Punkt der Anfang einer Linie ist. Ein solcher Augenblick kann also nur der Anfang einer nachfolgenden Bewegung sein. Diese ist also nicht ewig, sondern zeitlich. So liegt also ein Widerspruch in der Verbindung der Begriffe Ewigkeit, Zeit und Bewegung, da die Ewigkeit eine Unveränderlichkeit mitbegreift, die jeder Bewegung kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Denn Bewegung ist ein Neuwerden oder ein Anderswerden. Bei der Unmöglichkeit einer ewigen Bewegung ist auch der Schluß aus ihr auf eine ewige immaterielle Substanz unmöglich.[2] Weiter ist zu sagen: Wenn es auch ein Widerspruch ist, daß eine Bewegung ewig ist, so

[1] Averroes, Hauptlehren, Horten 22.

[2] M. 29. 1. 8.

muß man doch zugeben, daß ein Beweger fähig sein kann ewig zu bewegen. Und das soll genügen, einen ewigen und immateriellen Beweger zu beweisen. Diese Fähigkeit des Bewegers soll man aus der Bewegung des Himmels schließen können, da er an sich hätte von Ewigkeit her bewegt werden können, da er von Ewigkeit hätte existieren können; denn aus sich fordert der Himmel keine bestimmte Zeit für seine Existenz. An sich kann also ein Beweger die Macht zu einer ewigen Bewegung haben. Wenn also von seiten der Wirkung kein Widerspruch vorliegt, kann der Beweger eine Bewegung ohne Anfang und Ende hervorbringen. Aus einer solchen langandauernden, unveränderlichen, gleichförmigen Bewegung kann man auf einen Beweger schließen, der ohne Ermüdung bewegt. Daraus folgert man, daß er immer bewegen kann und deswegen immaterial sein muß. Auch der Schluß von der unendlichen Dauer des Nachher auf die unendliche Dauer des Vorher ist nach Suarez unmöglich; denn eine Bewegung kann in der Zeit beginnen und von da unaufhörlich fortdauern. Eine solche Dauer in der Zukunft ist aber niemals in Wahrheit wirklich. Und daher besteht sehr wohl ein Unterschied dazwischen, ob ich sage, ein Beweger hat die Macht, eine Bewegung ins Unendliche zu wirken, oder er hat die Macht, ewig eine unendliche Bewegung zu wirken. So hält Suarez auch bei diesem Lösungsversuch den Beweis des Aristoteles und seine Wiederholung durch die Araber und in der Scholastik für mißlungen. Die Argumente, die er hier gegen eine ewige Bewegung vorbrachte, bringt er auch gegen eine ewige Schöpfung vor.[1] Weiter erhebt sich Suarez gegen den Schluß, daß der Beweger immateriell sei. Man schließe dieses daraus, daß er nicht beim Bewegen ermüdet. Suarez weist das zurück. Warum soll es denn ein und derselbe Beweger sein, der diese Tätigkeit ausübt? Es könnten sich ja auch mehrere abwechseln. Auch dann müßte die Bewegung nicht unterbrochen und auch nicht langsamer werden. Aus der Naturphilosophie sei die Widerlegung dieser Annahme unmöglich. Aber möge die Bewegung auch immer von einem Beweger ausgeführt werden, so liege darin noch längst nicht seine Immaterialität, sondern nur seine Ausdauer in der Tätigkeit, daß er keiner Erholung bedarf und daß er ewig ist. Soncinas müsse annehmen, daß der Grund der Ermüdung in der Materie liege.[2] Soncinas greife damit einen

[1] M. 29. 1. 10.

[2] ... causa enim fatigationis est materia. ... causa defatigationis in motu

Gedanken des Averroes auf, den dieser nicht so klar ausspricht.[1]

Daß die Aktualität zur Bewegung das actus-purus-Sein einschließe, negiert Suarez. Er hält nur den Schluß für möglich: Was immer wirklich bewegt, ist in Aktualität zur Bewegung und nicht in Potenz zu ihr. Deswegen muß es aber nicht reiner Akt sein; sonst wäre ja auch ein Engel, der den Himmel immer bewegt, reiner Akt. Die Aktualität zur Bewegung schließt nicht die Potentialität zu anderen Seinseigenschaften aus, also auch nicht zur Materialität. Denn auch das ewig Bewegbare und Bewegte sind nicht in Potenz, und doch sind sie nicht immaterial, sondern körperlich wie der Himmel.[2] Erst recht könne ein solcher Beweis auf Immaterialität nicht aus einer zeitlichen Bewegung, aber auch nicht aus dem Begriff der Bewegung schlechthin geführt werden; denn die ewige Bewegung sei mehr als die Bewegung an sich. Die Bewegung des Himmels könne zudem auf eine doppelte Art geschehen. Dem Himmel könnte von einem anderen der innere Antrieb zur Bewegung eingepflanzt sein. Die andere Art könnte sein, daß der Beweger und der Himmel getrennt sind, wie die Hand in Wirklichkeit distinkt ist vom bewegten Rad. Die letzte Annahme hält Suarez sogar für wahrscheinlicher; denn die Bewegung komme dem Himmel aus seiner Natur nicht notwendig zu. Und da er unbelebt ist, könnte er an sich immer an ein und demselben Ort bleiben. Die Bewegung ist nur notwendig zur Erhaltung, zur Lenkung und zur Vollkommenheit der Welt.

Aber auch der anderen Annahme, daß der Himmel eine entsprechende Anlage von außen eingeprägt bekommen habe, gesteht Suarez einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu. Diese andere Substanz müsse früher sein als der Himmel. Das werde aber nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. Daß der Beweger wirklich früher ist als der Himmel, erhellt nach Suarez daraus, daß die Naturanlage nur von dem Urheber der Natur stammen kann. Darin liegt wieder die Voraussetzung, daß der Himmel einen Urheber hat. Der Beweis dafür gehöre in die Metaphysik. Man könne nur schließen, daß der Himmel nicht ein ens ex se necessarium sei, da die Unvollkommenheit der Ortsbewegung sich nicht mit der Vollkommenheit eines Aus-sich-Seienden vereinigen lasse. Aber

---

est propter hoc quod motor est conjunctus materiae: ratione cujus accidit ei lassitudo et defatigatio. Soncinas, Metaph. XII, q. 7 ad 4.

[1] Averroes, Hauptlehren, Horten 162. [2] M. 29. 1. 11.

schon dieser letzte Schluß gehöre in die Metaphysik. Aus der Bewegung hält Suarez so jeden Schluß auf eine höhere Substanz als den Himmel für unmöglich.[1]

Im Anschluß daran stellt Suarez die Frage, warum die Himmelsbewegung eine ewige Dauer des Bewegers fordere. Die Bewegung verlange nur, daß der Beweger und seine Kraft ebensolange Existenz haben wie die Bewegung. Dabei könne er aber körperlich sein wie der Himmel selbst, und wie auch die Sonne mit der Materie behaftet sein. Aus der Unveränderlichkeit der Bewegung läßt sich nur die Unvernichtbarkeit des Bewegers erschließen. Den Schluß auf die Intellektualität des Bewegers läßt Suarez zu, aber nicht den Schluß auf die Immaterialität. Es herrscht nämlich eine wunderbare Ordnung unter den Himmelsbewegungen mit einer wunderbaren Beziehung aufeinander und einer gleichförmigen Verschiedenheit. Dadurch werde die sublunare Welt erhalten und regiert. Das alles einzurichten vermöge nur ein intellektuales Wesen. Daraus folge aber nicht die Unkörperlichkeit. Denn in der franziskanischen Schule von Bonaventura bis Skotus läßt man die Engel aus einer luftartigen Materie und einer Form zusammengesetzt sein. Und doch sind auch sie intellektuale Wesen.[2]

Man könne auch nicht von der Verschiedenheit zwischen dem Himmel und seinem Beweger auf die Immaterialität schließen. Dazu müsse man die unbewiesene Annahme machen, der Himmel sei der erste Körper; denn man könne auch in der Reihe der Körper nicht ins Unendliche fortschreiten. Ist der Himmel das erste sichtbare Sein, so gibt es anderes, früheres, unsichtbares Sein. Ist der Himmel das erste einfache unbeseelte Sein, so gibt es durch intellektuale Formen beseeltes Sein, das schlechthin früher und vornehmer ist. Dieses setzt man in endlicher Zahl. Und so ist das Fortschreiten ins Unendliche unnötig. Suarez läßt aus allem zunächst nur den Schluß auf die Inkorruptibilität und Intellektualität des Bewegers zu. Von da hält der Doctor eximius einen weiteren Schritt für möglich, um auf die Immaterialität des Bewegers zu schließen. Ein unvergänglicher Körper vermag nichts zum intellektualen Akt beizutragen. Deswegen kann das Erkenntnisprinzip nicht seiner Natur nach dem unvergänglichen Körper verbunden sein. Und so muß der Beweger des Himmels,

[1] M. 29. 1. 13. [2] M. 29. 1. 14.

wenn er eine vollkommene intellektuale und inkorruptible Substanz ist, notwendig immaterial sein. Dieser Schluß sei aber nicht aus der physischen Bewegung möglich, sondern stütze sich auf Prinzipien der Psychologie und Metaphysik; denn daß die intellektuale Form mit der Materie nur dann geeint ist, wenn diese dienlich ist für die intellektualen Akte, ist ein metaphysisches Prinzip.[1]

Nehme man mehrere Beweger für den Himmel an, so daß jede Sphäre ihren eigenen Beweger habe, so sei ein Schluß auf ein erstes, immaterielles, ungeschaffenes Sein aus der Himmelsbewegung nicht möglich. Daß alle diese einzelnen Beweger von einem einzigen abhängig sind, lasse sich nicht beweisen. Aus der Bewegung sei nur der Schluß auf den nächsten Beweger möglich, der aber nicht alle Vollkommenheiten in sich vereinige. Daß jede Sphäre ihren eigenen Beweger hat und daß dieser nicht alle Vollkommenheiten besitzt, zeige Avicenna ausführlich. Jede Himmelsbewegung sei eine individuelle Bewegung, die von einem individuellen Entschluß des Willens kausiert sei. Der Wille des höchsten Wesens sei universell und könne sich so nicht auf die einzelne Bewegung erstrecken. Dafür seien Einzelbeweger notwendig.[2] Der Schluß auf diesen unvollkommenen Beweger sei kein Gottesbeweis mehr. Aber auch der Beweis, daß wer aus sich und aus völlig eigentümlicher Kraft den Himmel bewegt, auch aus sich und damit ungeschaffen und immaterial ist, sei kein Beweis aus der Naturphilosophie, sondern einer aus der Metaphysik. Denn aus der Naturphilosophie läßt sich nicht schließen, daß diese Bewegungskraft ohne Abhängigkeit von einer anderen ist. Und noch viel weniger ist aus ihr der Schluß auf andere Wesenseigentümlichkeiten dieser Kraft möglich.

Anschließend führt Suarez einen Beweis aus den Prinzipien der Psychologie. Er geht aus von dem Wirken der Seele und ihren Eigenschaften. Dieser Beweis geht zurück auf augustinische Gedanken von der Selbsterkenntnis der Seele und auf die besondere Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott, die von Bonaventura dahin weitergebildet war, daß die Seele in besonderer Weise eine Spur des trinitarischen Gottes sei. Von der Erkenntnis der Wesenseigenschaften der Seele, der Freiheit, der Geistigkeit, Unsterblichkeit usw. könne man dann Schlüsse ziehen auf ihren Urheber.

---

[1] M. 29. 1. 15. [2] Avicenna, Metaphysik IX 4.

Denn nichts sei Gott ähnlicher und im Sein und Wirken von ihm abhängiger als die Seele. Zur Naturphilosophie wird dieser Beweis gerechnet, weil die Seele, wenn auch selbst immaterial, doch Form der Materie ist und in ihrem Wirken, wenn sie auch geistig ist, doch abhängt vom Körper. Die Betrachtung der mit dem Körper verbundenen Seele ist Gegenstand der Naturphilosophie. Die Naturphilosophie muß die in der Metaphysik zu beweisende Voraussetzung machen, daß die Seele von einem anderen höheren Sein abhängt.

Wenn wir nun Suarez' ganze kritische Auseinandersetzung mit dem traditionellen Beweis der Scholastik betrachten, so ist zu sagen, daß er selbst nicht viel Beweiskraft an diesem Beweis läßt. Wo man überhaupt zu Schlüssen auf Gott kommt, hat man vorher Voraussetzungen gemacht, deren Beweis Suarez nicht der Naturphilosophie überläßt, sondern in die Metaphysik verweist. Bei dem Beweis aus dem Wirken der Seele muß die Voraussetzung gemacht werden, daß die Seele einen höchsten Urheber hat. In diesem Fall allerdings läßt sich von ihrem Dasein und ihren Wesenseigenschaften auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes schließen. Der Schluß selbst wird wieder aus metaphysischen Prinzipien gewonnen. Er fußt nämlich auf dem Satz, daß die Wirkungen in der causa principalis enthalten sind. Aus der Naturphilosophie würde sich nur schließen lassen, daß Gott ebenso immaterial ist wie die Seele.

c) Zunächst will Suarez das Prinzip: „omne quod movetur ab alio movetur"[1] ersetzt wissen durch das andere: „omne quod fit ab alio fit". Dieses ist seiner Ansicht nach auf alle Fälle weit evidenter. Den Grund für die Evidenz dieses Prinzips sieht der Doctor eximius darin, daß nichts Selbstursache sein kann. Etwas, was wird, erlangt durch eine Wirkung das Sein, die Ursache selbst aber muß vorher das Sein schon haben. Denn nichts kann vor seinem eigenen Dasein in einem formalen oder virtualen Akt, sich selbst hervorzubringen, sein. Deswegen ist das Prinzip: Was hervorgebracht wird, wird von einem anderen hervorgebracht, für uns klarer als das andere: Was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Denn um bewegt zu werden, wird das Sein

[1] Über das Axiom: Omne quod movetur ab alio movetur handelt Suarez in aller Breite in M. 18. 7. 4—56. Dieser actus virtualis des Suarez wird später in der virtualité des Leibniz aufgenommen. Dieser Akt steht in der Mitte zwischen Potenz und Akt.

bereits vorausgesetzt. Im Sein kann aber an sich ein virtualer Akt, sich selbst zu bewegen, enthalten sein. Was aber hervorgebracht wird, setzt das Sein noch nicht voraus, sondern viel eher das Nichtsein. Vor seiner Existenz kann es aber nicht die Kraft in sich haben, sich selbst hervorzubringen. Das gilt vor allem von der ersten, wahren Hervorbringung, der Schöpfung.[1]

Bei der Ablehnung des Prinzips: omne quod movetur ab alio movetur zeigt sich wieder die unklare Auffassung des Bewegungsbegriffes bei Suarez. Er schwankt, ob er unter Bewegung nur die physikalische, mechanische Bewegung oder auch die metaphysische Bewegung verstehen soll, die Thomas für seinen Gottesbeweis aus der Bewegung voraussetzt, wo unter Bewegung nichts anderes verstanden wird, als die Aktuierung jedes Potentialen oder, wie Gredt sie definiert: „Bewegung ist Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, kraft dessen etwas eine Wirklichkeit hat, die es früher (wenigstens der Natur nach früher) nicht hatte."[2] Wenn nämlich unter Bewegung das letztere verstanden wird, sind beide Axiome: alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt und alles, was hervorgebracht wird, wird von einem anderen hervorgebracht, gleich. Diese Ähnlichkeit der beiden Argumente findet ihren Ausdruck in der dem Suarez gleichen Begründung, die schon Thomas jenem von Aristoteles aufgestellten Bewegungssatz gibt.[3]

Von seinem Prinzip aus führt Suarez seinen Gedanken so weiter: Jedes Sein ist erschaffen oder unerschaffen. Nicht alles Sein im Universum kann erschaffen sein. Also muß es ein ungeschaffenes Sein geben. Von den kontradiktorischen Begriffen des Geworden und Ungeworden muß dem Sein einer zukommen. Jedes gemachte Sein ist aber von einem anderen gemacht. Wovon dieses Sein nun seinen Ursprung hat, das ist selbst wieder geworden oder ungeworden. Es gibt also letztlich ein ungewordenes Sein. Denn ein Fortschreiten ins Unendliche ist unmöglich.[4]

Um nicht zu einem ungewordenen Sein zu kommen, könnte man zu einem Zirkelschluß seine Zuflucht nehmen. Man könnte sagen, ein Sein produziere ein anderes, dieses aber bringe hinterher das hervor, von dem es selbst vorher hervorgebracht war. Das könne unmittelbar geschehen oder erst nach vielen anderen

[1] M. 29. 1. 20.
[2] Gredt, Aristotelisch-thomistische Philosophie II 173.
[3] Thomas S. C. G. I 13. [4] M. 29. 1. 21.

Zeugungen mittelbar. Damit wäre aber das oben aufgestellte Axiom[1] der Unmöglichkeit einer Selbstverursachung umgestoßen. Die Wirkung ist also vor ihrer Verursachung nur in Potenz zum Sein. Eine Ausflucht, die von seiten der pythagoreischen Lehre gemacht werden kann, läßt Suarez nicht gelten. Denn auch, wenn der Vater den Sohn zeugt und so fort und der Vater nachher durch einen seiner Urenkel die Existenz wieder empfängt, indem seine Seele wieder in den Leib zurückkehrt, muß man an den Anfang ein schlechthin ungewordenes Sein stellen, oder zu dem Zirkel der Generationen kommt noch ein Fortschreiten ins Unendliche hinzu. Das Verbot eines Fortschreitens ins Unendliche bei den Wirkursachen, das schon Aristoteles begründet hat, kennen wir schon.

Suarez beruft sich für seine Ausführungen ausdrücklich auf das zweite Buch der Metaphsyik des Aristoteles. Den Grund für die Unmöglichkeit einer Unendlichkeit bei den wesenhaft geordneten Ursachen sieht er mit Aristoteles, Thomas und Skotus darin, daß bei den wesenhaft geordneten Ursachen jede spätere von einer früheren abhängt und alle späteren von einer ersten. Bei einem Rückschreiten ins Unendliche gibt es aber keine erste Ursache. Also wird es auch keine Kausalität geben. Mit Thomas gibt er die Erklärung dahin, daß bei einem regressus in infinitum nie ein Effekt zustande käme, da das Unendliche nicht durchschritten werden kann.[2] An diese Erklärungen knüpft dann Suarez seine eigenen Gedanken an. Dieses Fortschreiten kann man betrachten in einem Aufsteigen von den nächsten Ursachen zur ersten und in einem Absteigen von der höchsten, ersten Ursache zu den nächsten Ursachen. Bei diesem letzten Weg muß man notwendig bei einer letzten Ursache stehen bleiben, ohne deren Wirken ja die Wirkung nie Wirklichkeit würde. Geht man aber von den nächsten Ursachen aus, dann liegt die Lösung der Frage nicht so einfach. Handelt es sich dabei um zufällig einander untergeordnete Ursachen, so wirken diese sukzessiv nacheinander und haben auch nicht mit der Wirkung gleichzeitig ihr Dasein. So stammt der Sohn vom Vater, dieser vom Großvater und so fort in infinitum. Eine Unendlichkeit ist aber auch möglich bei den per se untergeordneten Ursachen, die gleichzeitig wirken. So wirkt die Erstursache mit den Zweitursachen. Für diesen

[1] M. 29. 1. 23.

[2] Thomas, S. th. I 44, 1 ad 1; Aristoteles, Physik VIII 9.

Fall gilt des Aristoteles Satz nicht, daß das Unendliche nicht durchschritten werden könne. Trotz dieser Schwierigkeiten hält Suarez an der Aufweismöglichkeit fest, daß man bei einer ersten ungewordenen Ursache stehenbleiben muß. Suarez bringt den Aufweis zunächst für die per se untergeordneten Ursachen, bei denen die eine von der anderen im Sein sowohl wie im Wirken notwendig abhängt. Den ersten Grund für diesen Aufweis sieht Suarez in der Unmöglichkeit der wirklichen Unendlichkeit der Menge; denn ohne diese Unendlichkeit hält er auch eine unendliche Aufeinanderfolge der Ursachen für unmöglich. Einer näheren Behandlung hält er diese Gründe nicht für wert, da sie nicht evident sind. Suarez geht wie auch Aristoteles aus von dem Verhältnis des Ganzen zum Teil, ein Gedanke, den dann Skotus ausgebaut hat. Nicht die Gesamtheit des Seienden und der Wirkursachen kann abhängig sein im Sein und Wirken, argumentiert Suarez. Es muß also unter ihnen ein Unabhängiges geben. Den Grund sieht Suarez mit Skotus darin, das alles, was hervorgebracht wird, von einem anderen hervorgebracht wird; was abhängig ist, von einem anderen abhängig ist. Es steht also bei Suarez am Anfang der Ursachenreihe eine schlechthin unabhängige Ursache.

Ein äußerlich kleiner Unterschied besteht hier zwischen den Ausführungen des Skotus und denen des Suarez. Skotus spricht von der Gesamtheit der kausierten Ursachen, nicht einfach von der Gesamtheit der Ursachen wie Suarez. Dadurch hebt der Doctor subtilis Gott sofort aus der Reihe der anderen Ursachen heraus und betont seine Eigenständigkeit. Suarez setzt Gott mit allen anderen Wirkursachen und allem anderen Sein zunächst auf eine Stufe, um ihn erst später bei dem Aufweis der Eigenschaften aus der Reihe des Geschöpflichen herauszuheben.

Dann geht Suarez näher auf das Verhältnis des Ganzen zum Teil ein. Die Gesamtheit der Wirkursachen verhält sich zur einzelnen nicht wie die Form zum Kompositum, bei dem das Ganze vom Teile nur soweit abhängt, als es aus den einzelnen Teilen zusammengesetzt ist. Wirkursächlich abhängen ist: sein Sein von einem anderen empfangen haben. Es ist eine ganzheitliche Abhängigkeit, nicht eine teilweise Abhängigkeit, wie die Wirkung von der Zweitursache abhängt. Nimmt man nun die adäquate und ganzheitliche Abhängigkeit des Seins, so ist zu sagen, daß es in ihr oder außer ihr ein schlechthin ungewordenes und unabhängiges Sein geben muß. Da nun außer dieser Gesamt-

heit des Seins nichts mehr ist, von dem sie abhängig sein könnte, so kann nicht das Sein in seiner Ganzheit abhängig sein, denn in dieser Gesamtheit muß es ein schlechthin ungewordenes und unabhängiges Sein geben.[1]

Hat Suarez hier den Aufweis für das Sein geführt, so führt er ihn im folgenden im Anschluß an Skotus auch für die Ursachen. Die Gesamtheit der Ursachen kann nicht abhängig sein; denn außer dieser Gesamtheit der Ursachen gibt es keine andere, von der sie abhängig sein könnte. Der Zirkelschluß von der wechselseitigen Abhängigkeit ist schon oben widerlegt. So muß also in der Gesamtheit der per se geordneten Ursachen eine völlig unabhängige Ursache sein.

Jetzt setzt sich Suarez mit den eingangs erwähnten Schwierigkeiten auseinander. Ein Fortschreiten ins Unendliche ist auch unmöglich, wenn man von der nächsten Ursache ausgeht und zu immer höheren und vollkommeneren und damit universaleren Ursachen gelangt. Man muß auch dabei zu einer völlig unabhängigen Ursache kommen. Alle anderen Ursachen außer der letzten, die unmittelbar den Effekt hervorbringt, sind Mittelursachen, also in ihrer Gesamtheit abhängig. Bei einer unendlichen Abhängigkeit käme nie eine Wirkung zustande: Denn jedes Wirken muß primär von einer höheren Ursache ausgehen, von der die niedere abhängt. Wenn jede Ursache aber eine höhere Ursache hat und man niemals zu einer höchsten gelangt, von der per se und zuerst das Wirken beginnt, dann gibt es überhaupt keine Wirkung.

In der folgenden Überlegung knüpft Suarez an einen Gedanken des Skotus im Metaphysikkommentar an. Man hält nämlich ein Fortschreiten ins Unendliche bei den per se geordneten Mittelursachen für möglich unter der Annahme einer unabhängigen Erstursache. Diese Lehre mußte man vertreten bei der Annahme einer ewigen Schöpfung. Bei einem zeitlosen Anfang müssen zwischen der Erstursache und der nächsten Ursache unendlich viele Mittelursachen eingeschoben werden, was Suarez für annehmbar hält bei der absoluten Macht Gottes. Eine Widerlegung dieser Ansicht hält Suarez für schwierig. Er greift wieder auf das Verbot des regressus zurück, läßt aber doch die Möglichkeit des regressus gelten, zumal beim gleichzeitigen Zusammenwirken. Es

[1] M. 29. 1. 27.

genügt ihm, daß bei dieser Ansicht das Dasein einer Erstursache vorausgesetzt wird. Für unwahrscheinlich hält er diese Annahme aber, da uns die Sinnenwelt keine Zeichen gibt für die Annahme einer unendlichen Zahl von Mittelursachen und auch in dem Begriff einer unendlichen Menge Schwierigkeiten liegen.[1]

Daß man aber auch bei dieser Annahme zu einem schlechthin ungewordenen ersten, unabhängigen Sein kommen muß, glaubt Suarez bei proportionaler Anwendung des bei den per accidens subordinierten Ursachen gebrauchten Argumentes dartun zu können. Wenn jeder Mensch abhängig und gemacht ist, dann auch die Gesamtheit der Menschen oder die ganze menschliche Art. Die Abhängigkeit ist also eine Wesenseigentümlichkeit, ob nun die abhängige Individuenzahl endlich oder unendlich ist. Bei dem Hervorgehen des einen Individuums vom anderen muß man aber einmal stehenbleiben bei einem Individuum, das nicht mehr von einem Individuum derselben Art hervorgeht, sondern von einer höheren Ursache. Bei dieser Ursache wiederholt sich dann die Frage, ob sie ihr Dasein von einer höheren Ursache empfängt oder nicht. Und in der ganzen Reihe muß man dann schließlich zu einem ungeschaffenen Sein gelangen, da man nicht ins Unendliche fortschreiten kann.

In der Lehre von dem regressus in infinitum bei den accidentaliter geordneten Ursachen unterscheidet sich Suarez von seinen Vorgängern. Aristoteles, Thomas von Aquin, der Doctor subtilis nahmen alle eine Möglichkeit der Unendlichkeit in der Ursachenordnung bei den accidentaliter geordneten Ursachen an. Thomas' Lösung ist nur eine hypothetische für den Fall einer zeitlosen Weltschöpfung. Skotus ließ die Möglichkeit einer Unendlichkeit nur gelten bei einer wesenhaften Beziehung zu den primär geordneten Ursachen. Suarez weiß, daß Aristoteles seine Unendlichkeit bei den accidentaliter geordneten Ursachen für eine zeitlose Schöpfung notwendig braucht und daß viele christliche Theologen diese Unendlichkeit zwar nicht für notwendig halten, auch nicht als faktisch gegeben betrachten, sie aber doch für möglich halten. Er sieht darin keinen Gegensatz zu seiner eigenen Ansicht, da diese unendliche Aufeinanderfolge eine schlechthin ungewordene oder wenigstens auf andere Weise gewordene Ursache voraussetzt. Seine eigene Ansicht leitet Suarez nachdrücklich so

[1] M. 29. 1. 31.

ein: Ego vero existimo ... Er weiß sich also im Gegensatz zu seinen Vorgängern. Ein progressus in infinitum ist auch bei den per accidens untergeordneten und von einer höheren Ursache stammenden Ursachen unmöglich. Der Doctor eximius argumentiert dabei aus dem zeitlichen Anfang der Generationen, also aus einer spezifisch christlichen Lehre. Seine Ansicht erklärt er an einem Beispiel, das er bereits bei den per se untergeordneten Mittelursachen gebraucht hat. Die menschliche Art kann nicht existieren, wenn sie ihr Sein nicht von einer höchsten Ursache, z. B. Gott, empfangen hat. Sie muß es dann in einem bestimmten Individuum empfangen haben, da nur das Individuum, als Einzelsein, von einer höheren Ursache hervorgehen kann. Für ein Fortschreiten ins Unendliche müßte dieses Individuum und die durch es konstituierte Art von Ewigkeit hervorgebracht sein, da eine unendliche Aufeinanderfolge der Generationen von seiten des Vorher nur von Ewigkeit her möglich ist. So ist also auch bei den per accidens untergeordneten Ursachen ein Fortschreiten ins Unendliche unmöglich. Man würde nämlich niemals eine erste Ursache angeben können, von der die anderen Ursachen hervorgingen. Oder man käme in dieser Ursachenreihe zu einem ersten Menschen, bei dem die Generation der Menschen beginnt, der selbst nicht mehr von einem Menschen, sondern von einer höheren Ursache hervorgebracht wäre. Um nun das Fortschreiten ins Unendliche auch wirklich auszuschließen, wendet Suarez sich dagegen, daß dieser erste Mensch von Gott von Ewigkeit her geschaffen sein kann. Denn dieser Mensch konnte nicht von Ewigkeit her einen anderen Menschen hervorbringen. Er muß also in der Zeit hervorgebracht sein. Also kann die Aufeinanderfolge der Menschen nicht unendlich sein, da die Menschen erst in der Zeit vervielfältigt wurden. Der von Ewigkeit her geschaffene Mensch konnte nicht gleichzeitig mit seiner Schöpfung einen anderen Menschen zeugen; denn die menschliche Zeugung verlangt eine Sukzession. Und selbst wenn dieser zweite Mensch auch von Ewigkeit her gezeugt wäre, so wäre er doch später als der erste. Diese Dauer wäre dann entweder endlich oder unendlich. Endlich kann sie nicht sein, da sonst nicht beide Menschen ewig wären, oder aber nur eine endliche Distanz zwischen Zeit und Ewigkeit bestände. Oder beide Menschen sind ewig. Und doch ist der eine durch eine endliche Dauer früher, und das ist ein Widerspruch. Bei dem Überragen einer endlichen Dauer um ein End-

liches ist auch die überragte Dauer notwendig endlich, also nicht ewig. Fügt man nämlich ein Endliches einem Endlichen hinzu, so bleibt das andere immer endlich und von Grenzen eingeschlossen. Unendlich können aber beide auch nicht sein, da dann nicht das eine früher sein kann als das andere, weil beide ohne Anfang sind. So ist also in jedem Fall ein Widerspruch darin vorhanden, daß ein Mensch von Ewigkeit geschaffen sein soll. Damit ist aber auch bei den menschlichen Generationen ein Fortschreiten ins Unendliche unmöglich.

Die Gründe, die Suarez gegen eine ewige Schöpfung geltend macht, gibt er nur in aller Kürze. Keine Sukzession kann ewig sein. Andere leugnen, daß Gott bei einer ewigen Generation der Menschen einen bestimmten Menschen habe schaffen müssen. Das lehnt Suarez ab. Man würde nie zu einem Stammvater der Menschen kommen können, wenn die menschliche Art nicht von einem höheren Prinzip notwendig in einem ganz bestimmten Individuum hätte geschaffen sein müssen. So muß man auch bei dieser Ursachenordnung notwendig bei einer ungeschaffenen ersten Ursache stehenbleiben.[1]

Damit hat Suarez das Dasein einer ersten ungeschaffenen Ursache in der gesamten Ursachenordnung aufgewiesen. Er ist mit Thomas, Skotus und deren arabischen Vorgängern einig gegangen in der Lösung der Frage bei den per se untergeordneten Ursachen und hat bewußt eine andere Ansicht vertreten bei Behandlung der Frage, ob eine unendliche Aufeinanderfolge bei den per accidens untergeordneten Ursachen möglich sei. Diese letzte Frage ist immer wesentlich beeinflußt von der Lehre über die Ewigkeit der Schöpfung. Nimmt man die Ewigkeit der Schöpfung an, so muß man auch eine Unendlichkeit dieser Ursachen notwendig annehmen, wie uns die Lehre des Aristoteles und des Avicenna zeigt, hält man an der inneren Widerspruchslosigkeit einer ewigen Schöpfung fest, so muß man auch die Möglichkeit eines Fortschreitens ins Unendliche bei den per accidens geordneten Ursachen zugeben. Man kann das letztere nur leugnen, wenn man auch die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung leugnet. Oder wenn man, wie Suarez, wenigstens von der tatsächlichen Zeitlichkeit der Schöpfung ausgeht und eine ewige Schöpfung auch durch Vernunftgründe als unwahrscheinlich zu erweisen sucht.

[1] M. 29. 1. 25—28.

Mit der Besprechung dieser für die Gottesbeweise wichtigen metaphysischen Prinzipien hat Suarez schon einen Gottesbeweis geführt, der trotz seiner Unvollständigkeit bereits alles Wichtige enthält. Suarez setzt ebensowenig wie Petrus Olivi und Skotus die prima causa sofort gleich Gott, dafür hält er wie Skotus erst noch den Aufweis der Einheit für notwendig. Und erst diese eine erste Ursache ist ihm Gott, da sie alle Vollkommenheiten in sich enthält. Den Aufweis für die wichtigsten Wesenseigentümlichkeiten schließt Suarez an diesen Beweis an.

Das oben aufgewiesene ens increatum muß notwendig eine Substanz sein, denn die Substanz ist früher als das Akzidens. Immer hat das Akzidens seinen Grund in der Substanz. Deswegen kann es unmöglich ein erstes ungeschaffenes Sein sein. Wenn die Substanz schon an sich eine Priorität vor dem Akzidens hat, dann muß ein völlig unabhängiges Sein sicher Substanz sein. Ob nun ein Akzidens, das vielleicht ungeschaffen ist, in einer solchen Substanz Platz hat, wird bei den Eigenschaften zu untersuchen sein.

Einen provisorischen Aufweis für die Immaterialität bringt Suarez darnach. Er schließt hier die Komposition aus der groben Materie der zeugbaren und vernichtbaren Dinge aus. Denn jede Zusammensetzung mit dieser Materie verlangt eine Wirkursache, da diese Materie nicht aus sich eine eingeborene Form hat, sondern der Veränderung jeder beliebigen Form unterliegt. Daher empfängt sie die Form notwendig von einer Wirkursache, die Ursache des ganzen aus Materie und Form zusammengesetzten Kompositums ist. Da also jedes derartige Kompositum eine Wirkursache verlangt, kann dieses Sein nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Ob nun die Materie selbst geschaffen ist oder nicht, ob dieses erste Sein eine andere Materie haben kann, ob es körperlich sein kann wie die einfache der Quantität unterworfene Substanz, ob der Himmel selbst eine geschaffene Substanz ist, ob er erzeugbar und zerstörbar sei, läßt sich aus diesen metaphysischen Prinzipien nicht schließen. Jedenfalls steht fest, daß dieses erste Sein immateriale Substanz ist, indem es jede Zusammensetzung mit einem groben, sinnenfälligen Stoff ausschließt.

Seine Erstursache setzt Suarez nicht ohne weiteres gleich Gott. Man könnte ja bei jeder Ursachenreihe zu einer Erstursache kommen und käme so zum Polytheismus. Deswegen hält Suarez einen Beweis für notwendig, daß das ungeschaffene und per se

notwendige Sein durch seine Natur und Wesenheit numerisch nur eines sein kann, daß es deswegen die erste Ursache alles übrigen wirklichen und möglichen Seins ist und daß es so Gott ist, wahrer Gott. Den Beweis für die Einheit Gottes aus der unendlichen Vollkommenheit hält Suarez für den besten. Bei dem Aufbau seiner Gotteslehre kann er ihn aber nicht an dieser Stelle führen, da dafür bereits vorausgesetzt wird, daß es ein in der Natur und Wesenheit unendlich vollkommenes Sein gibt. Um die Einheit Gottes zu beweisen, hält Suarez zwei Wege für möglich. Der eine ist a posteriori, er geht aus von den Erfahrungstatsachen und schließt direkt aus ihnen, der andere ist a priori. Er geht zwar auch aus von den Erfahrungstatsachen und ist so auch entfernt a posteriori, geht aber doch über diese Erfahrungstatsachen weiter hinaus. Ihm kommt eine größere Strenge zu nach dem Grundsatz des Suarez, daß bei den Gottesbeweisen die abstrakteren Gründe eine größere Beweiskraft haben.

Der erste Beweis, den Suarez für die Einheit Gottes führt, ist eine besondere Form des teleologischen Beweises. Er geht zurück auf des Aristoteles Ausführungen im zwölften Buch der Metaphysik, wo dieser für das erste Bewegende oder die reine Form alle Prädikate der platonischen Idee in Anspruch nimmt. Suarez führt seinen Beweis, indem er gegen vier Einwände Stellung nimmt, die man gegen die Aufweisbarkeit der Einheit Gottes macht: 1. Wohl im Anschluß an den Beweis des Damaszeners macht er den Einwand, aus der Ordnung in der Welt kann man wohl auf einen Lenker von allem schließen, nicht aber auf einen Begründer von allem. 2. Diese einheitliche Wirkung könnte auch zustande kommen, wenn der Lenker nicht einer wäre nach seiner Natur und Entität, sondern wenn mehrere Lenker übereinstimmten im Plan der Lenkung. 3. Eine Schwierigkeit kann auch von den Intelligenzen herrühren, da von ihnen keine unmittelbare Verbindung mit den Dingen der sichtbaren Welt feststeht. 4. Man könnte die Annahme machen, daß außer unserer Welt noch eine oder mehrere andere Welten bestünden, die jede für sich ihren ungeschaffenen Begründer hat und keinerlei Verbindung mit den anderen Welten besitzt.

Im Anschluß an Lactantius[1] hält Suarez den Schluß von einem Lenker der Dinge auf einen Schöpfer durchaus für mög-

[1] Lactantius, de falsa religione I 2.

lich. Denn das Universum muß denselben Schöpfer und Lenker haben. Auf wunderbare Art und Weise besteht die Welt, durch eine wunderbare Verbindung der Dinge untereinander und durch ihre wunderbare Aufeinanderfolge wird sie erhalten. Von daher ist der Schluß erlaubt, daß der eine Lenker des Universums auch sein Urheber ist. Im einzelnen zeigt Suarez, daß die Dinge des Universums nicht aus sich das Sein haben können. Für die Arten der erzeugbaren und vernichtbaren Dinge hat er diesen Nachweis schon gebracht bei der Behandlung der per accidens untergeordneten Ursachen. Diese Überlegung gilt für alle Arten, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind.[1] Für die Materie ist der Aufweis an der früheren Stelle zurückgestellt. Die Lehre von der Schöpfung zeigt, daß Ens-a-se-Sein die größte Vollkommenheit ist. Wenn diese Vollkommenheit aber nicht der Form oder dem Suppositum substantiale zukommt, dann sicher nicht der Materie, die notwendig auf die Form angewiesen ist zu ihrer aktualen Existenz. Diese Form inhäriert der Materie nur durch Einformung. Die erste Materie kann nur in einem Kompositum existieren und unter seiner Form. Sie verlangt also eine Wirkursache.[2] Den Beweis führt Suarez folgendermaßen: die erste Materie als Sein aus sich müßte ihr Sein auch ohne das Wirken einer Wirkursache notwendig, also ewig haben. Die Wirkursache bringt die Form aber frei hervor, es ist also kein Grund, warum die Form von Ewigkeit der Materie informiert sein soll. Es ist also keine Form notwendig in der Materie, also auch nicht von Ewigkeit. Also ist auch die Materie nicht notwendig und ewig. Selbst wenn man keine strenge Abhängigkeit der Materie von der Form annimmt, so ist sie ohne Form doch in außernatürlichem Zustand und kann das Sein nicht aus sich haben. Auch die Vernunftseele ist nicht vor dem Körper da. Sie verlangt durch ihre Natur ein Sein im Körper, obschon sie nicht von ihm abhängt. Bei ihrem Sein außerhalb des Körpers ist sie in einem außernatürlichen Zustand. Und von daher zieht man den Schluß, daß sie nicht aus sich notwendig und ewig ist. Daraus schließt

---

[1] M. 29. 2. 10.

[2] Quia si nulla forma substantialis est ex se innata materiae primae absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura postulat formam et ab ea dependet; ergo non postulat esse nisi in composito et sub forma, ergo non potest ex se habere esse, formam vero exspectare ab agente. M. 29. 2. 11.

Suarez, daß die gesamte sublunare Welt ihren Ursprung von einem höheren Sein haben muß, da alles Sein der sublunaren Welt aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Der Begründer der Welt hat alles so eingerichtet, daß alles zur Erhaltung und Lenkung beiträgt. Die ganze Welt ist auf ein Ziel hingerichtet, auf das Bonum des Universums und auf das Entstehen der gemischten Dinge. Die Beziehung der Dinge aufeinander und die Anpassung aneinander bei aller natürlichen Gleichheit und Verschiedenheit verlangt den Plan und die Absicht desselben einen Begründers für die Elemente und für die aus den Elementen zusammengesetzten Dinge. Dafür ist nicht ein unmittelbares Hervorgehen aller Dinge von diesem einen Begründer notwendig, sondern das eine Ding kann aus dem anderen hervorgegangen sein. Selbst von den Elementen kann eines eher geschaffen sein als die anderen, so daß die anderen aus ihm hervorgegangen sind. Suarez hält diese letzte Annahme sogar für die wahrscheinlichere, wenn sie sich auch nicht aus der Vernunft beweisen lasse. Er vertritt damit schon die moderne Theorie, daß die ganze Welt aus einem einheitlichen Stoff ist und die Differenzierung des Stoffes erst später eingesetzt hat.

Die gemischten Dinge sind nun von verschiedener Vollkommenheit. Um die einen hervorzubringen, genügt das Mitwirken der universalen Ursachen. Sie bedürfen keiner partikulären Ursache. Auf diese Weise glaubt Suarez das unvollkommene oder metereologische Sein entstanden, das nach ihm in der zweiten Region der Luft entsteht. Auch die Metalle in den Eingeweiden der Erde entstehen so unter dem Einfluß der Sonne und die Lebewesen und die unvollkommenen Sinneswesen. Sie alle sind nur durch den Konkurs mit den Zweitursachen von der Erstursache unmittelbar hervorgebracht. Suarez glaubt, daß für den Aufweis, daß alles übrige Sein von dieser Erstursache seinen Ursprung hat, der Beweis genügt, daß diese Wirkungen keinen anderen ungeschaffenen Urheber haben als den, der die Elemente und das übrige Sein hervorgebracht hat.

Diesen unvollkommenen Mischdingen stehen so vollkommene gegenüber, daß sie ein besonderes Wirken der nächsten Ursache verlangen. So zeugt nur ein Mensch einen anderen Menschen, nur ein Löwe einen anderen Löwen. So ist es auch schon bei den vollkommenen Pflanzen. Weizen entsteht nur aus Weizen. Bei diesen Dingen ist die Zurückführung des ersten Entstehens

auf einen höheren Urheber offensichtlich notwendig. Denn eine Art setzt sich nicht selbst ins Dasein. Und auch die sinnenfälligen Ursachen zeigen keine genügende Kraft, um eine neue Art in das Universum einzuführen. Daß für alle diese Dinge derselbe Urheber notwendig ist, für die Dinge untereinander und auch für sie und die Elemente zusammen, erhellt aus der Wechselwirkung der Dinge untereinander und aus dem Begriff der Materie und dem der Wirk- und Zielursächlichkeit. Die Elemente sind so konstituiert, daß sie zur Hervorbringung, zur Ernährung und zur Erhaltung der gemischten Dinge dienen. Diese selbst aber sind für einander zur Speise und zu anderem Nutzen da. In ihrer Gesamtheit dienen sie dem Menschen. Diese letzte und nächste Bestimmung haben sie von ihrer Begründung an gehabt. Das alles ist ein Zeichen nicht nur für die Lenkung, sondern auch für die Begründung durch denselben Urheber. Für die Identität von Lenker und Schöpfer legt auch die Schönheit des Universums Zeugnis ab, da es nur von einem Urheber herrühren kann. Suarez glaubt im Gegensatz zu den Alten leicht den Nachweis für das Entstandensein des Himmels erbringen zu können aus dessen Unvollkommenheit: Der Himmel ist unvollkommener als der geschaffene Mensch. Daß der Himmel unvollkommener sei als der Mensch, wird zwar bestritten, da auch der Himmel beseelt sei von einer intelligenten Seele.[1] Suarez erkennt das nicht an, da die Erleuchtung und die Beeinflussung der niederen Welt keine Lebenszeichen seien. Die Ortsbewegung ist eine Naturanlage oder kann von außen geschehen. Beseelt ist der Himmel nach Suarez nur insofern, als eine Intelligenz ihn bewegt. Gegen die Annahme, daß der Mensch den Himmel nur durch seine intellektive Seele überrage und deren Anfang nicht hinreichend bewiesen sei, macht Suarez zwei Gründe geltend: Die Intelligenzen, die höher sind als die Seele, sind gemacht, also auch die Seele. Zudem besteht die Seele als Körperform nicht vor dem ganzen Kompositum. Daß der Himmel zwar im Seinsgrund unter dem Menschen stehe, ihn aber in der Seinsweise durch seine Inkorruptibilität übertreffe und ihn so auch in der Seinsvollkommenheit überrage, lehnt Suarez ab. Die Inkorruptibilität könne nämlich aus einem Mangel des Kontrariums oder aus einer gewissen Konstitution der Materie oder auch aus einer Einfachheit herrühren. Dann liege in ihr aber keine höchste,

[1] Vgl. Averroes, Hauptlehren. Horten 164—167. Er versucht dort nachzuweisen, daß der Himmel beseelt und belebt ist.

wesenhafte Seinsvollkommenheit. Nur das Von-sich-Sein und die einzigartige Notwendigkeit zu sein, die aus einer Unabhängigkeit von einer Wirkursache herrührt, schließt eine höchste Seinsvollkommenheit in sich. Denn nur ein solches Sein steht unendlich ab vom Nichts oder Nichtsein. Ist der Himmel ein materiales, körperliches, ausgedehntes quantitatives Sein, das in den Eigentümlichkeiten der Quantität und Extension mit den niederen Körpern übereinkommt, dann ist er in einer passiven Potenz wenigstens zur Bewegung und anderen akzidentalen Vollkommenheiten. Er bedarf also der Bewegungen, um an verschiedenen Orten wirken zu können. Da er sich diese Bewegung nicht selbst geben kann, muß er sie von einem anderen empfangen. Ein Sein, das von einem anderen die Bewegung rezipiert, kann aber nicht von sich sein. Die Unabhängigkeit und Notwendigkeit im Sein widerspricht diesen Unvollkommenheiten, wie sie der Himmel besitzt. Also ist er nicht ein unhervorgebrachtes, sondern ein gemachtes Sein. Somit bleibt noch der Nachweis übrig, daß der Urheber des Himmels derselbe ist, der auch die Elemente und die niederen Körper ins Dasein gerufen hat. Dazu benutzt Suarez wieder die Beziehung aller dieser Körper aufeinander und ihr Verhältnis zueinander. Die Himmelskörper haben zueinander die höchste Beziehung und sind einander untergeordnet, nicht nur in Gestalt, Lage und Ort, sondern auch in ihrer Bewegung und in ihrem Einfluß, wie es zum Bestand und zur Lenkung des ganzen Universums notwendig ist.[1] Die Himmel sind offenbar von demselben Schöpfer begründet, der auch die Elemente und die niederen Körper geschaffen hat. Es ist nämlich nicht möglich, daß alles dieses zufällig so eingerichtet wurde oder daß die Himmel früher von einer Wirkursache ihr Sein empfingen und später von einer höheren Ursache in diese Ordnung eingefügt wurden. Denn die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in Größe, Gestalt und Kraft bei der schönsten Harmonie verkünden laut des Schöpfers Weisheit in der Zielsetzung des Wohles des ganzen Universums. Das wäre aber nicht möglich, wenn dieser Lenker wie der menschliche Künstler erst die schon vorhandenen Dinge zu einem schönheitlichen Ganzen zusammensetzte, sondern die Anlage muß mit der Natur zusammen gegeben sein, nicht erst nach der Natur hinzugefügt sein.[2] Auch die Beziehung der Himmelskörper zu den

[1] Vgl. Anm. S. 39: Suarez bringt diesen Gedanken nur summarisch.
[2] M. 29. 2. 18.

niederen Körpern legt ein Bekenntnis für den Urheber alles Seins ab. Diese innige Beziehung könnte nun dadurch zustande gekommen sein, daß die Himmel die sublunare Welt geschaffen haben. Das lehnt Suarez ab, da kein gemachtes Sein die Gewalt zu schaffen haben kann. Aus der schon vorhandenen Materie haben die Himmel die verschiedenen Gattungen und Arten nicht hervorbringen können. Die Himmel handeln natürlich notwendig, somit ohne Intellekt. Damit wendet Suarez sich gegen Averroes, der den Himmelskörpern freie Wahl und freien Willen zuschreibt.[1] Zudem bedürfen die Himmel bei ihrem Wirken immer des Mitwirkens der niederen Körper. Daß die Himmel nach Erschaffung der sublunaren Welt zu deren Lenkung bestellt wären, hält Suarez für unmöglich, da sie ja selbst gelenkt werden. Ihre gleichförmigen Bewegungen sind durch eine gewisse Verschiedenförmigkeit zum Dienst und zur Erhaltung der niederen Welt bestimmt, zum Entstehen und Vergehen der Dinge, und daß sie Zeichen sind für Zeiten, Jahre und Tage. Und wenn auch die Beweger der einzelnen Himmel voneinander distinkt sind, so ändert das nichts an dieser Tatsache, daß sie alle einem Plan dienen. Sie sind abhängig vom ersten Begründer und Lenker und bewegen nach seinem Befehl und seiner Absicht, so daß das Bonum des ganzen Universums erreicht wird. So muß also der Begründer und Lenker des Universums und der einzelnen Teile desselben einer sein.[2] Dieser ganze Beweisgang hat eine große Ähnlichkeit mit dem Gedanken des Averroes. Nur will Averroes wesentlich die Belebtheit des Himmels nachweisen, während Suarez sich diese Gedanken ganz für den Gottesbeweis dienstbar macht. Noch ist nicht stringent bewiesen, daß die Einheit dieser Wirkung auch tatsächlich von nur einem Urheber herrührt und nicht von mehreren intellektualen Wesen, die sich über den Plan verständigt haben, wie wenn mehrere Baumeister gemeinsam ein Haus bauen, über dessen Anlage sie sich vorher geeinigt haben. Aber Suarez findet darin doch Schwierigkeiten, daß sich mehrere über einen gemeinsamen adäquaten Effekt zu solch einheitlicher Wirkung verständigen. Das sei nur möglich, wenn die einzelnen Teilursachen gleichsam nur Instrumente einer höheren Ursache sind. Bei dieser letzten Lehre wird ja schon ein erstes, ungeschaffenes Sein angenommen, von dem alles andere verursacht ist. Ob dieses Sein nun selbst unmittelbar oder durch eine oder mehrere Mittel-

[1] Averroes, Hauptlehren, Horten 165 f. [2] M. 29. 2. 20.

ursachen die Welt hervorgebracht hat, ist eine Frage, die bei der Lehre von der Schöpfung behandelt wird. Daß aber mehrere einander nebengeordnete Ursachen ohne eine Unterordnung untereinander oder unter eine höhere Ursache mit einer gegenseitigen Unabhängigkeit im Handeln Wirkungen hervorbringen, die eine vollkommenere, die andere weniger vollkommene, hält Suarez für lächerlich, weil unnötigerweise die Prinzipien vervielfältigt werden. Denn in diesem Fall ist die eine Ursache überflüssig, oder die andere ist ungenügend, um die Wirkung hervorzubringen. Entweder verlangte eine Ursache die Teilnahme der anderen zur Hervorbringung der Wirkung, hier des ganzen Universums, weil sie selbst unfähig für die ganze Wirkung ist, oder jede Teilursache hätte das Ganze bewirken können, trotzdem haben sie das Wirken unter sich geteilt. Nehme man das erste an, dann sei jede der Ursachen beschränkt in der Kraft und unfähig zur Schöpfung. Zum Schaffen wird eine schlechthin unendliche Kraft verlangt, die alles mögliche schaffen kann. Die endliche Ursache habe eine begrenzte und zu diesem oder jenem Effekt bestimmte Kraft. Das sei dann nicht die Schaffenskraft und sie genüge auch nicht zur ersten Hervorbringung des Universums, auch wenn die Materie schon vorher geschaffen sei. Die Materie müßte auch zusammen mit einer Form geschaffen werden. Und dieser erste Schöpfer der Materie und des Universums sei Gott. Das Aggregat aus allen diesen Ursachen mit endlicher Kraft sei endlich in der Kraft, unvollkommen in der Weisheit und wechselnd in den Willensentschlüssen. Dann könne die in der Vorsehung und Leitung zutage tretende unendliche Macht und Weisheit diesen Ursachen nicht zukommen. Eine unendliche Kraft, eine unendliche Weisheit käme nur dann zustande, wenn der Ursachen unendlich viele wären. Für diese Annahme ließen sich aber keinerlei Stützen gewinnen. Aus der endlichen Zahl der Weltdinge sei der Schluß unmöglich. Und daß unendlich viele zusammenwirkten zur Hervorbringung einer Wirkung, sei eine aus der Luft gegriffene Behauptung. Auch bestehe die unendliche Vollkommenheit der Schöpfungskraft nicht so sehr in der Extension, sondern vielmehr in der Intensität.

Denselben Aufweis führt Suarez dann auch von der Weisheit. Sie sei die höchste Vollkommenheit eines intellektualen Seins und der Seinsvollkommenheit kommensuriert. Sei die Kraft begrenzt und unvollkommen, dann auch die Wesenheit und mit

ihr die Weisheit. Eine endliche Weisheit aber könne vor allem das Zukünftige, das von dem Willensentschluß eines anderen abhängt, nicht wissen. Niemals aber wäre dann diese Vorsehung im Weltall möglich, selbst wenn die einzelnen Ursachen sich beratschlagten und ihre Unvollkommenheit gegenseitig ergänzten. Ihre Willensentschlüsse würden schwankend sein, da sie endlich wären. Dadurch könnte leicht ein Zwiespalt unter ihnen ausbrechen und die eine gegen die andere handeln. Und Suarez macht wie Aristoteles[1] geltend, daß die Monarchie das beste Regiment sei und die Lenkung der Dinge und das Wohl des Universums eine solche Leitung verlangten. Diese aber sei nur möglich bei einer Unterordnung der einzelnen endlichen Teilursachen unter eine absolute Macht, eine höchste Weisheit und einen unveränderlichen Willen.[2] Nehme man mehrere Ursachen an, die gleich an Kraft seien, von denen jede für sich das ganze Universum hätte hervorbringen und lenken können, so sei keinerlei Grund, aus welchem Effekt man auf eine solche Mehrheit schließen könnte. Daß eine solche Vervielfältigung der Prinzipien vollkommen sei, lehnt Suarez gerade ab, da es zur Vollkommenheit eines solchen und eines anderen Seins gehöre, daß eine solche Natur nur eine und einzigartig sei. Bei der Annahme mehrerer Prinzipien würde keines die vollkommene Herrschaft über das ganze Universum haben. Wenn es etwas vernichten oder annihilieren wolle, könne es das nicht gegen den Willen eines anderen Prinzips, da dessen Kraft allein zur Erhaltung genüge.[3] Der Konsens zwischen diesen Prinzipien müßte aus freier Übereinkunft herrühren oder aus einer Naturnotwendigkeit. Aus Notwendigkeit zu handeln könne aber dem ersten Prinzip nicht zukommen. Wenn beide Willen frei und völlig unabhängig voneinander seien und der eine auf den anderen nicht einwirken könne, warum solle dann der eine aus einer Naturnotwendigkeit dasselbe wollen, was der andere will? Bei freier Übereinkunft sei die Erklärung noch schwerer, warum der eine dem anderen zustimme. Anstatt der zufälligen Eintracht könnte ebensogut Zwietracht zwischen den Prinzipien

---

[1] Aristot. Metaphysik XII 10.

[2] M. 29. 2. 23—25.

[3] ... nam si unum eorum vellet aliquid corrumpere vel annihilare, altero nolente non posset, quia ab illo solo posset sufficienter conservari. Et similiter si unum eorum vellet aut ventos, aut pluvias excitare, altero resistente non posset, quia essent ut minimum aequalis virtutis, et sic de aliis. M. 29. 2. 27.

entstehen.[1] Durch diesen Beweis a posteriori hat Suarez den Nachweis erbracht, daß die Wirkung eine einheitliche ist und daß man vernünftigerweise diese einheitliche Wirkung auch nur einem ersten Prinzip zuschreiben darf.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich nun aber aus der Lehre von den Intelligenzen. Sind auch sie gemacht, oder sind sie entia a se ? Der Schluß aus der sinnenfälligen Welt ist nicht ohne weiteres möglich, da sie keine unmittelbare Verbindung mit ihr haben. Es handelt sich dabei immer um die Frage, ob wir unmittelbar aus den Wirkungen auf das Dasein und den Ursprung dieser Intelligenzen schließen können. Mittelbar ist dieser Schluß nämlich ohne weiteres möglich, da wir aus der sinnenfälligen Welt schließen können, daß gewisse höchste Vollkommenheiten nur einer ersten Substanz zukommen können. Aus den Wirkungen hält Suarez den Schluß für schwierig. Aber aus der Ursache läßt sich ihr Dasein beweisen und auch gleichzeitig ihre Abhängigkeit. Bei der Voraussetzung des Daseins dieser immaterialen Substanzen läßt sich die Abhängigkeit aus der Naturphilosophie erschließen. Sie bewegen die Himmelssphären. Und aus dieser ihrer Tätigkeit folgt, daß sie ihren Ursprung effective von derselben Erstursache haben, die das ganze Universum hervorgebracht hat. Daß die Intelligenzen effective von Gott ihren Ursprung haben, nimmt Thomas schon als Aristoteles' Ansicht an. Cajetan befaßt sich mit dieser Frage ausführlich in seinem Kommentar zu dem Jugendwerk des Aquinaten über Sein und Wesenheit. Er schreibt dort diese Ansicht dem Averroes zu und schließt aus der Zielursächlichkeit auf die Wirkursache. Man muß Gott als Zielursache für die Intelligenzen annehmen, dann aber auch als ihre Wirkursache.[2] Avicenna kennt trotz seiner Emanationslehre eine Ursache der Ursachen. Nur die erste Intelligenz geht nach ihm von Gott hervor durch seine Selbsterkenntnis. Von ihr nehmen weitere Intelligenzen ihren Ursprung, bis dann die unterste Intelligenz die Körper schafft. Über allen Intelligenzen steht eine höchste Ursache.[3] Nach Suarez läßt sich auf das Dasein der Intelligenzen nur aus der Himmelsbewegung schließen. Dabei ist dann aber sofort der Schluß auf ihre Abhängigkeit möglich. Zum Entstehen des ganzen Universums genügt die Kraft des ersten Seins. Zu

[1] M. 29. 2. 28.

[2] Cajetan, de ente et essentia c. 5 q. 10, in Opusc. omnia tom. 3, tr. 7.

[3] Avicenna, Metaph. IX 4, Horten 577.

den Veränderungen, zum Entstehen und Vergehen reicht die Kraft der nächsten Ursachen und der universalen oder himmlischen mit einem Konkurs der Erstursache. Hängen also irgendwie Wirkungen von Intelligenzen ab, so hängen sie nur von der Bewegung des Himmels ab und damit mittelbar von dem Beweger des Himmels. Noch in anderer Weise offenbaren die Intelligenzen ihr Dasein. Der Mensch hat innere Eingebungen und Anregungen zu guten und schlechten Taten. Diese können von Geistern, Genien, Dämonen und auch Götter genannt, herrühren. Aber auch von der Menschenseele selbst. Aber Suarez glaubt doch, daß man mit hinreichender Sicherheit aus der Wirkung schließen könne, ob die Anregungen von der Menschenseele selbst ausgehen oder von einem äußeren, höheren Agens. Die Anregungen zu guten Werken können dabei unmittelbar von Gott kommen. Daß sie von guten Geistern herrühren, ist Offenbarungslehre. Bei den schlechten Eingebungen müssen wir das Dasein besonderer Geister annehmen, da Gott unendlich gut ist. Ob diese aus der Menschenseele selbst stammen, dafür gibt es kein absolut sicheres Zeichen. Rühren sie aber von eigenen Intelligenzen her, so zeigt die Wirkung auch, daß sie geschaffen sind. Diese Geister sind veränderlich und ihnen mangelt das Gute. Schlecht ist etwas nur durch den Mangel eines Guten. Eine Veränderung und ein Mangel können nur einem geschaffenen Sein zukommen. Also sind diese Geister geschaffen. Einen anderen Nachweis führt Suarez aus Gedanken des hl. Augustinus. Wirken jene schlechten Geister durch einen Mangel an Gutem, so zeigt das ihre gute Natur an. Negationen und Privationen können nämlich nur durch Positionen erkannt werden. Vom Guten abweichen kann nur ein Sein, das durch Teilhabe gut ist. Ein Gut durch Teilhabe ist effektiv vom höchsten Gut.[1]

Diese Intelligenzen haben nicht nur ihr Sein empfangen, sondern sie haben es auch vom Begründer des Universums empfangen. Sie gehören ebenso zu seiner Konstitution wie die übrigen Dinge. Durch ihr Wirken wird die Welt natürlicherweise erhalten. Von ihnen kommt das Entstehen und Vergehen. Wer das Ganze hervorgebracht hat, hat auch den Teil geschaffen. Die Himmelsbewegung geht unaufhörlich und unveränderlich zum Wohle des Universums vor sich. Sie ist also auf dieses Ziel hingeordnet. Dieses Ziel wird vom Begründer des Weltalls erstrebt, und so wirken die Geister seinetwegen. Also sind die Intelligenzen der

[1] M. 29. 2. 32.

Erstursache untergeordnet und von ihr gemacht. Es ist derselbe Gedanke, den Averroes in seinem kosmologischen Beweis verwendet.[1] So ist Gott auch bei Suarez wie vorher bei Aristoteles, Averroes und Avicenna Zweckursache. Und aus dieser Finalursächlichkeit wird der Beweis der Abhängigkeit der Intelligenzen geführt. Denn was für etwas letzte Zielursache ist, ist auch seine Wirkursache.[2]

Jetzt bleibt Suarez noch der Einwand zu lösen, daß es außer dieser Welt noch eine oder mehrere andere gäbe, die in keinerlei Verbindung mit der unsrigen stünden und die jede ihr eigenes, erstes, ungeschaffenes Sein hätten. Suarez hält die natürlichen Lösungsmöglichkeiten, wie sie von Aristoteles versucht wurden, für nicht evident und widerspruchsvoll. Für den christlichen Philosophen ist diese Frage durch die Offenbarung gelöst. Er hält einen natürlichen Aufweis aus metaphysischen Prinzipien für möglich und führt ihn in dem Gottesbeweis a priori. So verlangt diese noch ungeklärte Frage eine Weiterführung und Vollendung des Beweises.

Gottes Dasein kann nicht absteigend, d. h. aus dem Seinsgrunde, bewiesen werden. Das seinem Wesen nach aus sich selbst seiende Dasein hat keinen von sich verschiedenen Seinsgrund, aus dem sein Dasein bewiesen werden könnte. Es hat keinen physischen, sachlich von sich verschiedenen Seinsgrund, da es unverursacht, aus sich ist. Es hat auch keinen metaphysischen Seinsgrund, da das Dasein in Gott das ist, was sein metaphysisches Wesen ausmacht, was also auch in ihm selbst das erste ist, so daß es von einem anderen nicht abgeleitet werden kann. So ist bei Suarez der Gottesbeweis a priori nicht eine Deduktion aus dem Gottesbegriff, sondern es ist die Weiterführung des Beweises und die Deduktion aus einem a posteriori bewiesenen Attribut Gottes. Dieses Attribut ist die Seinsnotwendigkeit. Aus ihm führt Suarez den Beweis für die Einheit und Einigkeit Gottes. Dadurch vermeidet Suarez den Fehler des ontologischen Beweises, der aus der Verschiedenartigkeit der Vollkommenheitsgrade unter der Voraussetzung, daß der Denkordnung auch ohne weiteres die Seinsordnung entspricht, auf ein höchstes Sein schließt ohne den Kausalgedanken, den erst Thomas in diesen Beweis einflicht, um ihm dadurch eine Allgemeingültigkeit zu geben.

[1] Averroes, Hauptlehren, Horten 167.

[2] M. 29. 4. 23—24.

Auch Suarez führt einen Kontingenzbeweis. Er übernimmt diesen zunächst unmittelbar von Soncinas. Das Sein kommt in erster Linie dem unhervorgebrachten Sein zu. Es kann in erster Linie aber nicht zweien zukommen, also gibt es nur ein ens improductum. Dieses hat das Sein wesenhaft und nicht zufällig. Es hat sein Sein nicht von einem anderen, da es völlig unabhängig ist. Zwei Seienden kann es nicht in erster Linie zukommen, da es einem solchen Sein adäquat zukommt. Dadurch kommt es ihm immer und per se zu, und nur ihm.[1]

Das Sein in erster Linie (per se primo) kann negativ und positiv genommen werden. Schreibt man es Gott negativ zu, dann kommt ihm das Sein zuerst zu und keinem anderen früher als ihm. Er besitzt sein Sein dann wesenhaft und nicht von einem anderen. Das genügt aber nicht zu dem Aufweis, daß kein anderes Sein sein Sein aus sich habe. Denn dann könnte ein anderes Sein sein Sein, wenn auch nicht früher, so doch ebenso früh besitzen wie Gott. Schreibt man aber Gott das Sein per se primo positiv zu, dann heißt das, er besitzt sein Sein früher als jedes andere. Das ist durch den Aufweis des Soncinas nicht bewiesen. Denn aus der Wesenhaftigkeit und Unabhängigkeit des Seins Gottes folgt nach Suarez nur, daß keinem anderen das Sein früher zukommt als Gott. Gott wäre damit eine Art unter der Gattung des ungeschaffenen Seins. Das per se primo kann auch so verstanden werden, daß Gott das Sein vor jedem anderen realiter und durch keine wahre physische Kausalität zukommt, da Gott das Sein vor jedem effektiv bewirkten Sein früher hat. Es könnte auch eine metaphysische Priorität ohne jede physische Kausalität sein. So kommt dem Menschen das Lachen zuerst zu und dann erst dem Petrus und Paulus, insofern sie Menschen sind. Wenn man Gott diese Priorität des Seins zuteilt, dann gibt es eine Gattung des ungeschaffenen Seins, unter der Gott nur Art ist, vielleicht die höchste Art. Es würde dabei von diesem und jenem ungeschaffenen Sein abstrahiert und der Gattung die Priorität des Seins zugeteilt vor den einzelnen Arten. Und Gott käme die Priorität des Seins nur zu, weil er ein ens improductum unter anderen wäre. Damit wäre für die Einheit Gottes nichts erwiesen. Dasselbe läßt sich sagen von dem ens und dem esse, wobei das ens das Konkretum, das esse das Abstraktum ist. Konkret gefaßt

[1] Thomas bringt den Beweis S. c. G. I 42.

kommt Gott das ens zu, soweit er Gott ist. Er besitzt es adäquat, formaliter ist es nur in ihm. Durch Teilhabe besitzt es alles andere nur durch ihn. Deswegen könnte das Sein aber doch einem anderen real von Gott distinkten, nicht von ihm partizipierten Sein zukommen. Nimmt man den Seinsbegriff aber abstrakt, so kann für Gott gar keine Priorität des Seinsbegriffes in Anspruch genommen werden. Denn der analoge Seinsbegriff kommt dem Sein an sich, nicht dem unhervorgebrachten Sein früher als dem hervorgebrachten Sein zu. Nimmt man den Begriff konkret für das unhervorgebrachte Sein, so braucht das Sein auch nicht Gott allein zuzukommen. Selbst wenn man den Seinsbegriff auf das singuläre Sein Gottes einschränkte, würde die Einheit nicht evident erwiesen. Es würde nämlich eine Abhängigkeit alles anderen Seins von Gott vorausgesetzt. Aus der Analogie folgt nur eine Ungleichheit der beiden Dinge, denen der analoge Begriff zugeteilt würde, nicht aber eine effektive Abhängigkeit, die zum Beweis der Einheit Gottes folgen müßte. Und es würde auch in diesem Fall nicht die Annahme mehrerer entia improducta ausgeschlossen.[1]

Dieser erste unmittelbar von Soncinas und mittelbar von Thomas übernommene Beweis vermag also nicht die Einheit Gottes stringent zu beweisen. Suarez ergänzt ihn deswegen durch ein zweites Argument aus der philosophischen Summe des Aquinaten. Thomas sagt dort: „Wenn von zwei Seienden jedes das Sein notwendig besitzt, dann müssen sie sich, da sie in dem Merkmal der Notwendigkeit des Seins übereinkommen, durch etwas unterscheiden, was hinzugefügt wird, und zwar entweder beiden oder nur einem. So ist also notwendig eines oder beide zusammengesetzt. Kein Zusammengesetztes ist aber per se ipsum notwendig.[2] So kann es also nicht mehrere notwendige Seiende geben. Aber auch diesen Beweis hält Suarez nicht für beweiskräftig. Er glaubt, wenn dieser Grund etwas bewiese, dann würde er auch überzeugend dartun, daß es keinen Gott und den Kreaturen gemeinsamen Gedanken gäbe. Aus der Trinitätslehre ergibt sich eine weitere Schwierigkeit. Wie die drei göttlichen Personen nicht zusammengesetzt sind und sich doch in einigen Eigentümlichkeiten unterscheiden, so könnte das einer auch von mehreren unhervorgebrachten Seienden behaupten. Daß entweder eines oder beide zusammengesetzt sein müssen, gibt Suarez zu. Aber mit der

[1] M. 29. 3. 5—7. [2] Thomas, S. c. G. I 42.

Zusammensetzung ist ihm kein Widerspruch zur Notwendigkeit des Seins gegeben, denn in der Zusammensetzung liegt keine eigentliche reale Potentialität und auch keine reale Auflösbarkeit in die einzelnen Bestandteile begründet. Es handelt sich ja hier nur um eine Vernunftdistinktion ohne eine Sachdistinktion. Und so ist auch dieser Beweis des Thomas für Suarez nicht beweiskräftig.[1]

Auch einen dritten Beweis des Thomas für die Einheit Gottes nimmt Suarez nicht als gültig an. Ein Sein, das durch sich notwendig ist, hat die Seinsnotwendigkeit, soweit es ein Singulare ist. Notwendige Seiende können also unmöglich mehrere sein. Also gibt es auch nicht mehrere ungeschaffene Seiende. Deswegen muß alles andere Sein seinen Ursprung von einem unhervorgebrachten Sein herleiten.[2] Zwar meint Suarez dazu: „Est sane ratio egregia et subtilis", doch bleibt er dabei stehen, daß die Annahme mehrerer entia improducta damit nicht widerlegt sei. Es könne ja auch mehrere nicht hervorgebrachte Seiende geben, die, jedes Sein für sich, ihre Singularität aus innerer Notwendigkeit haben, unabhängig von einem anderen.[3] Aber Suarez greift diesen letzten Beweis des Thomas für die Einheit Gottes auf und führt ihn in modifizierter und erweiterter Form fort. Er bringt hier seine Lösung in Verbindung mit dem Individuationsprinzip. Da dieses bei Suarez anders gefaßt wird wie bei Thomas, so muß auch seine Lösung verschieden sein von der des Thomas. Jeder Allgemeinbegriff ist in verschiedene singuläre Naturen zu vervielfältigen. Dabei wird die singuläre Natur nicht sachlich von dem allgemeinen Begriff distinguiert. Sie liegt irgendwie außerhalb der Wesenheit einer solchen allgemeinen Natur, da sonst eine solche Natur nicht zu vervielfältigen wäre. Von daher kam man auf thomistischer Seite zur Behauptung des realen Unterschiedes zwischen der allgemeinen Natur und der individuellen Differenz. Suarez sieht die Fehlerquelle für diese Auffasung in der Vermengung der logischen und der metaphysischen Ordnung. Wenn auch die menschliche Wissenschaft von den allgemein aufgefaßten Dingen handelt, so ist das kein Beweis dafür, daß den begrifflichen Unterschieden reale zugrunde liegen.[4] Bei dem unhervorgebrachten Sein liegt die Singularität nicht außerhalb der Wesenheit der Natur, und deswegen ist es nicht zu vervielfältigen. Bei

[1] M. 29. 3. 8. [2] Thomas, l. c. [3] M. 29. 3. 9 f.
[4] G. Siegmund, Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez 179 f.

ihm ist das Sein der Existenz von seiner Wesenheit und so in seiner Seinsnotwendigkeit begründet. Das Sein kommt aber dem Singulären zu. Die Singularität ist also notwendig wesenhaft, und daher schließt sie jede Vervielfältigung aus. Darin sieht Suarez des Thomas Ansicht, wenn auch bei dem Doctor angelicus und bei dem Doctor eximius die Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, ganz verschieden sind. Denn Thomas vertritt eine Realdistinktion zwischen Wesenheit und Dasein und fundiert in ihr die wesenhafte Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf und auch die Realdistinktion zwischen der Wesenheit und der Individualdifferenz, die Suarez beide ablehnt, indem er nur an einem gedanklichen Unterschied festhält. Deshalb betont Suarez ausdrücklich, daß die Singularität auch nicht nur gedanklich außerhalb der Wesenheit liegen dürfe, da im Actu-singulär-Sein die Seinsnotwendigkeit liege.[1] Die numerische Vervielfältigung ist damit unbedingt ausgeschlossen, aber nicht die spezifische nach Ansicht der Thomisten. Sie führen als Grund an, daß die Engel durch ihre wesenhafte Individualität numerisch nicht vervielfältigt werden können, wohl aber spezifisch. Das lehnt Suarez ab. Nach ihm kann eine Natur, die einer Art eigentümlich ist und mit einer anderen eine Gattung gemeinsam hat, wesenhaft auch individuiert werden. Denn eine spezifische Natur besitzt Potentialität, und so widerspricht ihr auch die numerische Vervielfältigung nicht. Im wesenhaften Gedanken einer aus sich notwendigen Natur wird die Singularität eingeschlossen und damit auch die gesamte Wesenheit einer solchen singulären Natur. Deswegen kann die Wesenheit dieses notwendigen Seins nicht diese oder jene sein in der Singularität oder in einem wesenhaften Begriff. Die Singularität kann daher auch nicht in einem Hinzugefügten bestehen, wenn es auch nur gedankenmäßig außerhalb der Wesenheit ist. Ob es sich bei dieser Hinzufügung um eine spezifische oder individuelle Differenz handelt, ist gleich. „Das ens per se necessarium kann man also nicht denken als ein spezifisch, generisch oder analog Allgemeines, sondern nur als Singuläres. Und deswegen kann es in keiner Weise vervielfältigt werden."[2]

Von dieser Lösung aus gibt Suarez auch den früheren Argumenten einen Sinn. Sie dienen ihm jetzt dazu, seine Ansicht

[1] M. 29. 3. 11. [2] M. 29. 3. 12.

näher zu erläutern. Per se primo kommt Gott das Sein zu nicht unter einem Allgemeinbegriff, sondern als einem singulären Sein. Gott kommt das Sein nicht durch anderes zu, also auch nicht durch einen Allgemeinbegriff oder einen von der Singularität abstrahierenden Begriff. Zuerst und per se kommt das Sein auch dem Singulären, nicht dem Allgemeinen zu. Den Naturen, die ein rezipiertes Sein haben, kann das Sein per se primo nicht als allgemeiner Natur mitgeteilt werden, sondern als singulärer. Was also das Sein wesenhaft hat, muß es als Singuläres und nicht unter einem Allgemeinbegriff wesenhaft haben. Daraus folgt dann auch, daß alles andere Sein sein Sein von diesem ersten unhervorgebrachten Sein durch ein effektives Hervorgehen empfangen haben muß.

Unter dem fünften Grund faßt Suarez eine ganze Reihe von einzelnen Beweisen zusammen. Er geht davon aus, daß, wenn es zwei unhervorgebrachte Seiende gibt, sie entweder von derselben oder von verschiedener Art sein müssen. Aber keines von beiden sei zutreffend. Zunächst widerlegt er, daß sie von derselben Art sind. Den thomistischen Beweis hält Suarez nicht für beweiskräftig, daß jede zahlenmäßige Vervielfältigung durch die Materie oder in einer Ordnung zu ihr geschehe. Das läßt Suarez wohl für die physische und natürliche Vervielfältigung der Individuen gelten, aber nicht für jede mögliche Vervielfältigung der Einzeldinge. Die Ablehnung dieses Beweises bei Suarez gründet auf seiner Lehre vom Individuationsprinzip, in der er die Materie als Prinzip der Individuierung ablehnt.[1] Für besser hält er den Beweis, daß ein wesenhaft Singuläres numerisch nicht vervielfältigt werden könne. Und Gott ist eine solche singuläre Natur. Für beachtenswert hält Suarez den Grund, daß die Vervielfältigung der Individuen per accidens ist und daß sie demnach ins Unendliche weitergehen kann. Er sieht nämlich keinerlei Widerspruch darin, ob von einer Art zwei Individuen bestehen oder drei oder unendlich viele. So viele aber möglich sind, so viele sind auch wirklich, da bei ihnen das Axiom: in aeternis idem est esse et posse Gültigkeit hat. Bei dem unverursachten Sein kann man nicht bei einer begrenzten Zahl stehenbleiben. In der geringeren Zahl liegt ebensowenig ein Widerspruch wie in der größeren. Und was keinen Widerspruch einschließt, ist wirklich. Da nun

[1] G. Siegmund, a. a. O. 182 ff.

aber niemand eine unendliche Zahl von unhervorgebrachtem Sein zugibt, so muß man bei einem einzigen stehenbleiben.[1]

Jetzt wirft Suarez die Frage auf, ob zwei spezifisch verschiedene entia improducta in der Vollkommenheit gleich seien oder nicht. Keines von beiden treffe zu. Zwei artmäßig verschiedene Wesenheiten können in der Vollkommenheit nicht gleich sein. Die die Gattung teilenden Differenzen verhalten sich wie Habitus und Privatio; denn die eine Art ist immer weniger vollkommen. Gleich seien diese Seienden, weil sie den gleichen Abstand vom Nichtsein haben. Dabei wäre eine Unähnlichkeit in der Natur möglich; denn die Relationen der Gleichheit und Ähnlichkeit seien verschieden. Das Verhältnis liege aber verschieden beim relativen und absoluten Sein. Da die Relationen aus ihren formalen Termini verschieden sind, sei beim relativen Sein leicht eine Unähnlichkeit bei einer Gleichheit zu erkennen. Bei absoluten Seienden sei eine Unähnlichkeit nicht zu erklären, wenn sie gleich sind, da sie nach ihrer Ganzheit notwendig unendlich vollkommen sind. Dabei ist keine Verschiedenheit der Vollkommenheit bei der Gleichheit möglich. Besonders schwierig würde diese Verschiedenheit aber, wenn es nicht nur zwei unhervorgebrachte Seiende gäbe, sondern eine beliebige Anzahl, deren jedes einzelne von allen anderen irgendwie unterschieden wäre. Verschieden in der Vollkommenheit sind solche Seiende auch nicht zu denken. Sie kämen überein in der höchsten Vollkommenheit, dem A-se-Sein. Darin liegen alle anderen Vollkommenheiten formaliter oder eminenter eingeschlossen. Dann ist aber keine Ungleichheit möglich. Gibt es kein höchst vollkommenes Sein unter ihnen, dann ist die Menge unbegrenzt. Ein Vollkommenstes anzunehmen ist man aber nicht berechtigt, da alle ungleich sind. Dann aber ist auch jedes einzelne unvollkommen, da es von jedem anderen und von allen zusammen überragt wird. Aus vielen endlichen Vollkommenheiten wird keine intensiv unendliche Vollkommenheit, sondern nur eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten. Nimmt man in der ganzen Reihe ein höchst Vollkommenes an, das alle anderen überragt, so wäre das nicht mehr endlich; es besäße ja alle Vollkommenheiten der anderen unhervorgebrachten Seienden; denn sonst würde es ja von diesen in einer Vollkommenheit überragt, die

[1] M. 29. 3. 15.

diese besäßen, es aber nicht umschlösse. Dann wäre eine gewisse Ordnung unter den Seienden möglich, bei der man ins Unendliche gehen könnte. Notwendig ist dazu nur, daß es ein schlechthin unendliches Sein gibt, das vollkommener als andere Seiende ist. Und dieses Sein nennen wir Gott. Aus seiner Vollkommenheit folgt aber, daß alles übrige Sein effective von ihm hervorgegangen ist. Diesem ersten Sein kommt die Unendlichkeit zu, weil es ens actu per essentiam ist, keinerlei Grund für eine Begrenzung in sich umfaßt, und weil es auch keinen Grund gibt, warum es diesen Teil des Seins eher partizipierte als einen anderen. Da aber alles übrige Sein diese höchste Vollkommenheit nicht besitzt und auch nicht die Totalität des Seins, so folgt daraus, daß es nicht ungeworden ist, sondern seinen Ursprung von diesem vollkommensten Sein empfangen hat.[1]

Dadurch wird auch eine Ordnung unter den Seienden entweder untereinander oder doch wenigstens durch eine Reduktion auf ein höchstes geschaffen, so daß ein blindes Fortschreiten ins Unendliche unmöglich ist. Aus der mehr oder weniger großen Seinsvollkommenheit der Dinge ist in der Scholastik der Beweis aus den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit geführt worden. Suarez lehnt diesen Beweis ab, weil man sich auf einen Satz des Aristoteles stütze, den dieser ganz anders ausgedrückt habe. Für den Beweis stütze man sich auf den Satz: Das Größte in einer Gattung ist Ursache alles übrigen, was unter diese Gattung fällt. Aristoteles sage aber: Was in einer Gattung Ursache des übrigen ist, ist am meisten ein solches. Aus diesem Satz läßt sich der Beweis nicht führen. Aber auch wenn man Ursache in einem weiteren Sinne faßt, nämlich als Maß des anderen, ist dieser Beweis nicht möglich; denn mag auch die größere oder geringere Vollkommenheit des Seins an einem solchen höchst vollkommenen Sein gemessen werden, so kann von da doch nicht darauf geschlossen werden, daß dieses Sein selbst nicht hervorgebracht ist, und auch nicht, daß es Wirkursache für alles andere Sein ist.[2]

Durch den bisherigen Aufweis hat Suarez gezeigt, daß Gott unendlich ist an Vollkommenheiten, also eine unendliche Wesenheit besitzt. Also hat er die größte Kraft zu wirken. Deswegen kann er alles hervorbringen, was am Sein partizipiert. Er bringt

[1] M. 29. 3. 16—19. [2] M. 29. 3. 20 f.

alles hervor, was ist, und nur er selbst ist nicht hervorgebracht. Daß Gott vollkommener ist als das andere Sein, ist oben bewiesen. Daß diese Vollkommenheit unendlich ist, folgt daraus, daß er sein Sein durch seine Wesenheit hat und ihm die Schöpfungskraft zukommt, die eine schlechthin unendliche Kraft verlangt. Den weiteren Beweis führt Suarez so: „Jede Macht hat ihr adäquates Objekt. Je höher und universaler die Macht ist, ein desto universaleres Objekt hat sie. Die aktive Macht des höchsten Seins ist die höchste und universalste, die es geben kann, da sie ihrer Vollkommenheit proportioniert ist. Also begreift sie unter ihrem Objekt jedes Sein. Deswegen ist jedes Sein durch diese Macht hervorbringbar, und konsequent ist kein Sein möglich, das nicht durch diese Macht hervorgebracht werden kann. Also gibt es kein ens per se necessarium außer diesem ersten Sein. Es ist nämlich ein Widerspruch, daß ein notwendiges Sein durch eine Macht hervorbringbar sei."[1]

Den Einwand, daß Gott dann die Macht haben müßte, sich selbst zu schaffen, widerlegt Suarez mit Thomas.[2] Zur Vollkommenheit des ersten Seins gehöre es, daß es jede Entität enthält. Das erste Sein, das aus sich existiert, enthalte also in sich virtualiter oder eminenter jedes Sein, das es wirken kann und das von ihm distinkt ist. Ein Widerspruch zur Vollkommenheit und Allmacht dieses Seins wäre die Existenz eines anderen unhervorgebrachten Seins, da dann das erste nicht die volle Gewalt über die Dinge hätte. Zudem hat Suarez gezeigt, daß kein anderes Sein dem ersten an Vollkommenheit und in der Wesenheit gleichkommen kann. Was aber unvollkommener ist als dieses erste Sein, kann widerspruchlos ein schaffbares Sein sein. Denn diese Unvollkommenheit und Begrenzung entspricht einem solchen Sein viel mehr, als daß es schlechthin notwendig wäre. Und so gibt es nur ein notwendiges und ungeschaffenes Sein.[3]

Den letzten Beweis für die Einheit Gottes führt Suarez aus der Finalordnung der Dinge. Unter den Dingen gibt es ein vollkommenstes Sein und dieses ist das letzte Ziel alles anderen. Deswegen ist es auch das erste Wirkprinzip für alles übrige. Daher ist es allein ungeschaffen und wahrer Gott. Hinsichtlich der Finalität wird allgemein eine Ordnung zwischen den zweiten Intelligenzen und der ersten Intelligenz zugegeben. Diese Ordnung

---

[1] M. 29. 3. 24. [2] S. c. G. II 15. [3] M. 29. 3. 25.

muß auf alles Sein ausgedehnt werden. Alles Sein sucht sich dem ersten anzugleichen. Und wo eine wirkliche Berührung stattfinden kann, wie bei den intellektuellen Wesen, liegt darin die Glückseligkeit dieser Wesen, und sie ruhen nicht eher, bis sie dieses Ziel erreicht haben. Ohne diese Finalordnung würde die Welt ein großes Chaos werden. Wenn es ein letztes Ziel für alles Geschaffene gibt, dann muß es das erste und höchste sein. Der Zielursache entspricht die Wirkursache. Dieser ganze Beweis geht auf platonische Gedanken zurück. Als Einwand gegen diese Ansicht bringt Suarez, daß man sage, etwas könne ein verschiedenes Ziel und eine verschiedene Zielursache haben. Das Ziel bezeichne den Begriff der Grenze, die Zielursache aber den Begriff des Prinzips und des Bewegenden. Dabei ist unter Prinzip das zu verstehen, was in einer Ordnung das Erste ist, sei es nun in der Ordnung des Seins der Dinge, wie der erste Teil des Dinges Prinzip genannt werden kann, oder im Entstehen desselben, wie dasjenige, von dem eine Bewegung seinen Ausgang nimmt, oder im Erkennen, wie das Ziel Ausgangspunkt eines Beweises sein kann.[1] So kann man aus der Zielursache nicht auf die Wirkursache schließen. Dieses Verhältnis soll bestehen zwischen den nächsten Bewegern der Sphären und dem ersten unbeweglichen Beweger ohne ein effektives Hervorgehen von ihm. Damit ist der Unterschied zwischen Prinzip und Wirkursache festgehalten, den Thomas im Kommentar zur Metaphysik dahin bestimmt: Der Begriff Prinzip hat einen weiteren Umfang als der der Ursache. Er bezeichnet allgemein das Erste in einer Ordnung ohne die Einschränkung, daß dieses Erste zugleich einen realen Einfluß ausübt auf das Sein des Folgenden. Zwischen Ursache und Wirkung besteht aber das Verhältnis der durch eine realistisch gedachte Einwirkung hervorgerufenen Abhängigkeit.[2] Im Physikkommentar bringt Thomas als Beispiel, wenn der Punkt als Prinzip der Linie gedacht wird, so bedeutet das nur, daß er die Grenze oder der Ausgangspunkt der Linie ist, aber nicht, daß er die Linie hervorbringt, also ihre Ursache ist.[3] So kann also Gott wie bei Averroes Erster in der Ordnung der Sphärenbeweger sein. Die Intelligenzen brauchen nicht effektiv von ihm hervorzugehen. Sie können aus sich notwendig existieren und haben aus einem Naturtrieb die erste Intelligenz als Ziel und Endpunkt ihrer natürlichen Voll-

[1] Aristot., Metaph. V 1. [2] Kom. z. Physik I lct. 1.
[3] Auch S. th. I 33, 1 ad 1.

kommenheit. Suarez sieht in dieser Annahme einen Widerspruch. Diese Intelligenzen würden von sich und durch sich sein, aber nicht ihrer selbst wegen. Dieses letztere ist aber eine ebenso große Vollkommenheit wie das Frühere. Und grundlos wird sie dem einen abgesprochen und dem anderen zugeschrieben. Eine Natur, die aus sich ist, bedarf keiner anderen zu ihrem Sein, schließt also keine Hinbezogenheit zu einer anderen als Ziel ein. Wenn ein Ding auf ein anderes wie auf sein letztes Ziel hingerichtet ist, so liebt es sein ganzes Sein wegen jenes letzten Zieles. Wenn eine Sache ihr Sein aus sich hat, kann sie es nicht eines anderen wegen lieben. Von daher kann man sogar zu einer vollkommenen Aufhebung der Zielursächlichkeit kommen. Denn die Dinge können auf Ziele hinstreben, ohne daß eine Zielursächlichkeit vorliegt. Was also eine natürliche Neigung zu Zielen hat, das hat sein Sein nicht von sich, sondern ist von einem höheren Agens ins Dasein gesetzt und hat von ihm seine Ziele empfangen.[1]

Ein anderer Einwand geht davon aus, daß die Zielursache nicht mit der Wirkursache identisch zu sein braucht. Wie die zweiten Intelligenzen nicht wirken und handeln wegen der ersten Intelligenz als wegen eines Zieles, so hat auch ihre Substanz wie ihr Wirken nicht dieselbe Ziel- und Wirkursache. Wirkursache für das Handeln sei die Substanz der Intelligenz, Zielursache aber sei die höhere erste Intelligenz. Ausgehend davon, daß die Intelligenzen aus sich notwendige Seiende seien, folgt aus der obigen Annahme, daß ihr Wirken ihre Substanz sei. Wenn also die Intelligenzen auf Gott wie auf ein Ziel hingerichtet sind und ihr Wirken ihre Substanz ist, dann ist auch die Substanz notwendig auf ein Ziel hingeordnet. Das Wirken hat notwendig eine Wirkursache, da es zielgerichtet ist, also auch die Substanz. Diese kann nicht ihre eigene Wirkursache sein und auch nicht Wirkursache für das Wirken, da nichts Selbstursache sein kann. Ist also das Wirken der Intelligenz auf Gott als Zielursache gerichtet, dann ist die Substanz auf dieselbe Zielursache hingeordnet. Wirkursache kann nur das erste Sein sein, das auch letztes Ziel ist. So ist Gott also letztes Ziel für alles und erste Wirkursache. Mit Skotus sucht Suarez dieses letzte Ziel nicht innerhalb der gewirkten Dinge, da man bei ihnen wieder nach der Ursache fragen müßte, sondern dieses letzte Ziel muß außerhalb der

[1] M. 29. 3. 27 f.

Reihe der gewirkten Dinge sein. Ziel ist Gott nicht, daß ihm ein Nutzen aus diesem Wirken entstünde, sondern er will anderen von seiner Gutheit mitteilen. Da dem ordo agendi der ordo finis entspricht, so folgt aus der Hinordnung alles Seins auf Gott als letztes Ziel, daß er auch erstes Wirkprinzip für alles ist.[1]

Am Schluß seiner Gottesbeweise ist Suarez sich aber auch klar darüber, daß einzelne der Argumente für sich genommen keinen stringenten Gottesbeweis zu liefern vermögen. Ein sittlich schlechter Mensch wird immer Einwände finden, und wenn das Begriffsgebäude noch so fest gefügt ist. In ihrer Gesamtheit hält Suarez die Beweise aber für stringent. Er hat sie ausschließlich aus Prinzipien der Metaphysik geführt.

[1] M. 29. 3. 29—30.

Lebenslauf.

Ich, Josef Leiwesmeier, wurde am 8. 11. 1913 als Sohn des Buchhalters Ignaz Leiwesmeier und seiner Ehefrau Maria, geb. Schuermann, in Warburg (Westf.) geboren. Dort besuchte ich 1920—24 die Volksschule und anschließend das Gymnasium, das ich Ostern 1933 mit dem Reifezeugnis verließ. Ostern 1933 bis Ostern 1935 studierte ich an der philosophisch-theologischen Akademie in Paderborn Philosophie und Theologie. Dieses Studium setzte ich an der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg bis zum Ende des Sommersemesters 1936 fort.

Ich versichere ehrenwörtlich, außer den angegebenen Hilfsmitteln keine weiteren benutzt zu haben.

Josef Leiwesmeier.